RUDOLF STEINER

FILOSOFIA LIBERTĂŢII

Trăsături fundamentale ale unei concepţii moderne despre lume

Rezultate ale unei observaţii psihice după metodele ştiinţelor naturii

... În direcţia producerii catarsisului s-ar putea face un mare progres, dacă s-ar asimila ce s-a dat în «Filosofia libertăţii», dacă am trăi-o intens în noi înşine, astfel încît să putem spune: această carte mi-a dat un impuls, iar acum pot într-adevăr reproduce prin mine însumi, cu toată exactitatea, ansamblul de gînduri pe care le conţine.

Cu această carte se poate intra într-un anumit raport, raportul care îl uneşte pe un compozitor de artistul care îi execută opera, cu alte cuvinte, de cel care recreează această operă; înlănţuirea de gînduri, care formează un tot organic în această carte, poate conduce la o treaptă avansată de catarsis.

... Această carte este un tot organic, studierea aprofundată a ceea ce cuprinde - constituie ceva ca un antrenament interior.

Rudolf Steiner, «Evanghelia după Ioan», Hamburg, 1908

CUPRINS

PREFAŢĂ LA NOUA EDIŢIE [1918]

Există două întrebări esenţiale ale vieţii sufleteşti a omului spre care se orientează tot ce vrem să discutăm prin această carte. Prima e dacă există o posibilitate de a considera în aşa fel fiinţa umană, încît această considerare să se dovedească a fi temelie pentru oricare altă considerare care îl întîmpină pe om prin trăire sau ştiinţă, considerare despre care însă omul are senzaţia că nu s-ar putea sprijini pe sine. Prin îndoială şi judecată critică o asemenea considerare ar ajunge în domeniul nesiguranţei. Cealaltă întrebare este următoarea: omul, ca fiinţă dotată cu voinţă, are el voie să-şi atribuie libertatea, sau libertatea e o simplă iluzie, care se naşte în el pentru că nu întrevede firele necesităţii de care depinde şi voinţa lui, ca un fenomen al naturii? Nu o urzeală artificială de gînduri dă naştere la această întrebare. Ea apare cu totul firesc în faţa sufletului aflat într-o anumită dispoziţie. Şi putem simţi

că sufletul ar pierde ceva din ceea ce ar trebui să fie, dacă nu s-ar vedea o dată pus, cu cea mai mare seriozitate posibilă, în faţa celor două posibilităţi: libertate sau necesitate a voinţei. În această lucrare vrem să arătăm că trăirile sufleteşti pe care omul trebuie să le aibă prin intermediul celei de a doua întrebări, depind de punctul de vedere pe care poate să-l adopte faţă de prima. Aici facem încercarea de a dovedi că există o concepţie despre fiinţa umană ce poate să ofere un sprijin şi restului cunoaşterii; iar în continuare vrem să arătăm că prin această concepţie dobîndim o deplină justificare a ideii libertăţii voinţei, abia atunci cînd mai întîi descoperim acel domeniu sufletesc în care se poate desfăşura voinţa liberă.

Concepţia despre care e vorba aici, referitor la aceste două întrebări e de aşa natură încît, odată dobîndită, poate să devină o componentă a vieţii vii sufleteşti. Nu dăm aici un răspuns teoretic, pe care, odată însuşit, să-l purtăm cu noi numai ca o convingere păstrată de memorie. Pentru modul de reprezentare care stă la baza acestei cărţi, un asemenea răspuns ar fi doar aparent. Nu vom da un asemenea răspuns încheiat, terminat, ci vom indica un domeniu de trăire a sufletului, unde prin însăşi activitatea interioară sufletească, problema îşi va primi răspunsul într-un mod viu, înnoit, ori de cîte ori omul are nevoie de acest lucru. Cine a găsit o dată domeniul sufletesc unde se dezvoltă aceste întrebări, aceluia, adevărata considerare a acestui domeniu îi dăruieşte tocmai ceea ce îi trebuie pentru aceste două enigme ale vieţii, pentru ca apoi, cu ajutorul celor dobîndite, să străbată în continuare viaţa plină de enigme - în lărgimile şi în adîncurile ei -, străbatere la care îl determină dorinţa şi destinul. Prin aceasta ni se pare că am arătat o cunoaştere care îşi dovedeşte justificarea şi valabilitatea prin viaţa ei proprie şi prin înrudirea acestei vieţi proprii cu întreaga viaţă sufletească a omului.

Aşa gîndeam despre conţinutul acestei cărţi cînd am scris-o, acum douăzeci şi cinci de ani. Dacă aş vrea să caracterizez ţelul gîndurilor acestei lucrări, şi azi ar trebui să scriu asemenea propoziţii. În manuscrisul de atunci m-am limitat la a nu spune mai mult decît ceea ce e în legătură - *în modul cel mai strîns* - cu cele două întrebări fundamentale caracterizate. Dacă cineva ar fi mirat că în această carte încă nu găseşte nici un indiciu despre domeniul lumii experienţelor spirituale, care a fost

prezentat de mine în scrieri ulterioare, acela să ia în considerare faptul că eu atunci tocmai că nu am voit să dau o relatare a rezultatelor cercetării spirituale, ci am voit mai întîi să clădesc temelia pe care se pot sprijini asemenea rezultate. Această "Filosofie a libertăţii" nu conţine nici un asemenea rezultat special, tot atît de puţin pe cît conţine rezultate speciale ale ştiinţelor naturii; dar acela care caută siguranţă pentru asemenea cunoştinţe, după părerea mea, nu se poate dispensa de ceea ce ea conţine. Ceea ce se spune în carte poate fi acceptabil şi pentru unii oameni care, din pricina anumitor motive pentru ei valabile, nu vor să aibă nimic de a face cu datele mele de cercetare obţinute prin ştiinţa spirituală. Aceluia însă care poate considera aceste date ale ştiinţei spirituale drept ceva către care este atras, aceluia îi vor putea fi importante şi cele ce am încercat să arătăm aici. Şi anume, următoarele: de a dovedi, cum o considerare nepărtinitoare, care se extinde numai asupra celor două întrebări caracterizate, fundamentale pentru *orice* cunoaştere, ne duce la înţelegerea că omul trăieşte înăuntrul unei lumi spirituale reale. În această carte am căutat să justificăm o cunoaştere a domeniului spiritual *înainte* de intrarea în experienţa spirituală. Iar această justificare a fost în aşa fel făcută încît pentru a găsi acceptabil ceea ce am spus aici nu e nevoie nicăieri în aceste expuneri să consultăm experienţele descrise de mine mai tîrziu, dacă putem sau dorim să urmărim modul acestor expuneri.

Astfel, deci, mi se pare că această carte, pe de o parte, a luat o poziţie cu totul diferită faţă de lucrările mele de ştiinţă spirituală propriu-zisă; iar, pe de altă parte, ea este totuşi în cea mai strînsă legătură cu ele. Toate acestea m-au determinat ca acum, după douăzeci şi cinci de ani, să redau publicităţii conţinutul lucrării, în esenţă aproape cu totul neschimbat. Am făcut doar nişte adaosuri mai lungi la un şir întreg de capitole. Constatările pe care le-am făcut cu privire la înţelegerea greşită a celor spuse de mine, m-au făcut să-mi pară necesare asemenea adaosuri lămuritoare. Am făcut schimbări doar acolo unde ceea ce am voit să spun acum un sfert de veac mi s-a părut azi nepotrivit. (Datorită acestor schimbări, numai un răuvoitor s-ar simţi îndemnat să spună că mi-aş fi schimbat convingerea de bază).

Deja de mulţi ani cartea este epuizată. Cu toate că, aşa

cum rezultă din cele spuse mai sus, mi se pare că la fel trebuie spus şi azi, ceea ce am expus despre problemele caracterizate înainte cu douăzeci şi cinci de ani, am ezitat mult timp la finisarea acestei noi ediţii. Mă întrebam mereu dacă în cutare sau cutare loc nu ar trebui să comentez numeroasele concepţii filosofice care s-au ivit de la apariţia primei ediţii. Solicitarea din ultimul timp, datorată cercetărilor mele de ştiinţă spirituală pură, m-a împiedicat să fac acest lucru aşa cum aş fi dorit eu. După o orientare pe cît posibil temeinică în munca filosofică a prezentului, m-am convins de faptul că oricît de ademenitor ar părea un asemenea comentariu, pentru ceea ce trebuie spus prin cartea mea, nu e nevoie ca el-să fie inclus aici. Ceea ce mi s-a părut necesar să spun despre noile direcţii filosofice pornind de la punctul de vedere adoptat în "Filosofia libertăţii", se poate găsi în volumul doi al cărţii mele "Enigmele filosofiei".

Rudolf Steiner, Aprilie 1918

ŞTIINŢA LIBERTĂŢII

I. ACŢIUNEA CONŞTIENTĂ A OMULUI

Este omul în gîndirea şi în acţiunea sa o fiinţă spirituală *liberă*, sau el stă sub constrîngerea unei necesităţi implacabile, care se impune asemenea unei legi pure a naturii? Puţine întrebări au fost examinate cu atîta agerime de spirit ca şi aceasta. Ideea liberului arbitru a găsit numeroşi adepţi înfocaţi, cît şi adversari înverşunaţi. Există oameni care, în patosul lor moral, declară drept spirite mărginite pe toţi aceia care pot să nege un *fapt* atît de evident ca libertatea. Alţii, dimpotrivă, văd culmea lipsei de spirit ştiinţific în a crede întreruptă valabilitatea legilor naturii în sfera acţiunii şi gîndirii omeneşti. Unul şi acelaşi lucru este considerat, cînd bunul cel mai de preţ al omenirii, cînd cea mai gravă iluzie. S-a recurs la nespus de mult rafinament pentru a se explica felul în care se pot concilia libertatea omenească cu acţiunea din natură, căreia, totuşi, şi omul îi aparţine. Nu mai mică a fost osteneala cu care adversarii liberului arbitru s-au străduit să arate cum a putut lua naştere o idee atît de absurdă ca aceea a libertăţii voinţei.

Dar că aici ne aflăm în faţa uneia dintre cele mai însemnate probleme ale vieţii, religiei, practicii şi ale ştiinţei, aceasta o simte orice om, la care trăsătura cea mai pronunţată a caracterului său nu este tocmai contrariul temeiniciei. Şi este unul dintre simptoamele cele mai triste ale superficialităţii gîndirii contemporane cînd o carte care, pornind de la rezultatele recente ale ştiinţelor naturii, vrea să întemeieze o "nouă credinţă" *(David Friedrich Strauss:* "Vechea şi noua credinţă"), nu cuprinde asupra problemei libertăţii decît următoarele cuvinte: "Nu are nici un sens să ne ocupăm aici de libertatea voinţei omeneşti. Presupusa libertate indiferentă în a alege a fost considerată întotdeauna ca o simplă fantomă de către oricare filosofie demnă de acest nume; criteriul determinării valorilor morale rămîne însă cu totul neatins de această problemă". Nu am citat acest pasaj deoarece aş fi convins că lucrarea în care se găseşte ar avea o însemnătate deosebită, ci pentru că mi se pare că ea exprimă părerea pînă la care se pot ridica cei mai mulţi dintre gînditorii noştri contemporani, cu privire la problema pe care o tratăm aici. Azi, toţi cei care pretind că au depăşit treptele elementare ale ştiinţei, cred că libertatea nu poate fi confundată cu facultatea de a alege după bunul plac una sau alta din două acţiuni posibile. Întotdeauna - aşa se spune - există un *motiv* cu totul precis pentru care, din mai multe acţiuni posibile, săvîrşim o anumită acţiune.

Acest lucru pare evident. Cu toate acestea, pînă în timpurile noastre, adversarii libertăţii îşi îndreaptă atacurile numai împotriva libertăţii de a alege. Astfel *Herbert Spencer,* ale cărui concepţii se răspîndesc zi de zi tot mai mult, spune ("Principiile psihologiei", ed. de Dr. B. Vetter, Stuttgart 1882): "Atît analiza conştienţei cît şi conţinutul capitolului precedent (din această Psihologie) neagă faptul *că fiecare om poate dori sau nu după bunul său plac,* aşa cum susţine dogma propriu-zisă a liberului arbitru". Alţii pornesc de la acelaşi punct de vedere cînd combat ideea liberului arbitru. Toate consideraţiile referitoare la acest punct de vedere se găsesc în germene, deja la *Spinoza.* Argumentele simple şi clare, pe care Spinoza le-a adus împotriva ideii libertăţii, s-au repetat de atunci de nenumărate ori, învăluite în cele mai rafinate expuneri teoretice, aşa încît cu greu mai poate fi recunoscută simpla

înlănţuire de idei, singura care interesează. Într-o scrisoare din octombrie sau noiembrie 1674, Spinoza scrie: "De fapt, eu numesc *liber* lucrul care există şi acţionează numai în virtutea necesităţii pure a naturii sale proprii, iar *constrîns* îl numesc pe acela care este determinat la existenţă şi acţiune în mod exact şi stabil de către altceva. Aşa, de pildă, Dumnezeu, deşi necesar, este totuşi liber, deoarece există numai în virtutea necesităţii propriei Sale naturi. Tot aşa, Dumnezeu Se cunoaşte pe Sine şi cunoaşte toate lucrurile, liber, deoarece atotcunoaşterea Lui rezultă numai din necesitatea propriei Sale naturi. Vedeţi, deci, că eu nu pun libertatea în legătură cu libera determinare, ci în legătură cu libera necesitate.

Totuşi, să coborîm la lumea obiectelor create, a căror existenţă şi acţiune sînt în întregime determinate m mod stabil şi exact de cauze exterioare. Pentru a înţelege mai bine aceasta, să ne reprezentăm un fenomen simplu de tot. De pildă, o piatră, izbită din afară, este pusă în mişcare. După ce cauza exterioară a încetat, piatra continuă să se mişte în mod necesar. Menţinerea pietrei în mişcare este silită şi nu necesară, deoarece ea este determinată prin impulsul dat de o cauză exterioară. Ceea ce am spus aici despre piatră se aplică tuturor lucrurilor, oricît de complexă şi oricît de multiplă le-ar fi întrebuinţarea. Anume, toate sînt determinate să existe şi să acţioneze într-un mod cu totul precis şi stabil, de cauze exterioare.

Presupuneţi, de exemplu, că piatra, în timp ce se mişcă, ar gîndi şi ar şti că ea se străduieşte să se menţină cît mai mult în acea mişcare. Această piatră, conştientă numai de strădania sa, şi care nu se comportă indiferent, va crede că e cu totul liberă şi că ea continuă să se mişte numai fiindcă aşa vrea. Dar aceasta este acea libertate omenească, pe care toţi pretind că o posedă, şi care nu constă decît din faptul că oamenii sînt conştienţi de dorinţele lor, dar nu cunosc cauzele care le determină. Astfel, copilul crede că cere liber laptele pentru a se hrăni; copilul arţăgos crede că cere liber răzbunarea, şi fricosul evadarea. Mai departe, beţivul crede că a rostit din liberă hotărîre vorbele pe care, treaz fiind, nu le-ar fi pronunţat cu plăcere. Cum această prejudecată este înnăscută tuturor oamenilor, cu greu ne putem elibera de ea. Căci, deşi experienţa ne învaţă că oamenii îşi pot tempera foarte puţin

poftele lor, şi că, antrenaţi de pasiuni contradictorii recunosc binele, dar fac răul, cu toate acestea, ei se consideră liberi, şi aceasta pentru motivul că doresc unele lucruri mai puţin, iar unele dorinţe pot fi uşor stăvilite prin aceea că ne aducem aminte de lucruri pe care, cu multă uşurinţă, le pierdem din vedere".

Fiindcă aici ni se expune o concepţie clară şi concisă, va fi uşor să descoperim eroarea fundamentală pe care o cuprinde. După această concepţie, cu necesitatea cu care o piatră, odată aruncată, trebuie să execute o anumită mişcare precisă, cu aceeaşi necesitate trebuie să execute şi omul o acţiune, cînd un motiv oarecare îl determină. Iar omul se consideră autorul liber al acelei acţiuni numai fiindcă are o conştienţă despre ea. În acelaşi timp, pierde însă din vedere faptul că el este condus de o cauză pe care trebuie să o urmeze neapărat. Eroarea acestui raţionament este curînd descoperită. Spinoza şi toţi cei care gîndesc ca el, trec cu vederea faptul că omul nu este conştient numai de acţiunile sale, ci poate fi conştient şi de cauzele care îi călăuzesc acţiunile. Nimeni nu va contesta că un copil mic este *neliber* cînd cere lapte, că omul beat e neliber cînd rosteşte lucruri pe care le regretă mai tîrziu. Nici unul, nici celălalt, nu ştiu nimic despre cauzele active în adîncurile organismului lor şi sub a căror constrîngere implacabilă se găsesc. Dar este oare just să punem în aceeaşi oală acţiuni de acest fel cu acelea în care omul nu e conştient numai de acţiunea sa, ci şi de motivele care îl determină? Oare acţiunile oamenilor sînt toate de acelaşi fel? Faptele ostaşului pe cîmpul de bătălie, acelea ale omului de ştiinţă în laborator, faptele omului de stat în complicatele probleme diplomatice, pot fi oare puse, din punctul de vedere al cunoaşterii, pe aceeaşi treaptă cu fapta sugarului care ţipă după lapte? Ce e drept, oamenii caută să rezolve o problemă acolo unde ea are forma cea mai simplă. Dar lipsa facultăţii de discernămînt a prilejuit adeseori confuzii grave. Căci este, totuşi, o profundă deosebire între a cunoaşte sau a nu cunoaşte motivul unei acţiuni. Aceasta, la început, pare să fie un adevăr evident. Cu toate acestea, adversarii liberului arbitru nu se întrebă niciodată dacă mobilul acţiunii mele, pe care îl cunosc şi-l pătrund cu înţelegerea, mai exercită asupra mea aceeaşi constrîngere, pe care o exercită procesele organice care îl determină pe sugar să strige după lapte.

Eduard von Hartmann afirmă în "Fenomenologia conştienţei morale" că doi factori principali determină voinţa omului: mobilul de acţiune şi caracterul. Dacă îi considerăm pe toţi oamenii egali, sau considerăm deosebirea dintre ei ca fiind neînsemnată, atunci voinţa lor apare determinată din *afară,* anume de circumstanţele exterioare. Cumpănind însă faptul că unii oameni transformă o reprezentare în mobil al acţiunii lor abia atunci cînd caracterul lor e de aşa natură încît ei sînt determinaţi la o dorinţă de către o reprezentare corespunzătoare, omul ne apare determinat de *dinlăuntru* şi nu din *afară.* Şi fiindcă omul trebuie să transforme mai întîi - în conformitate cu caracterul său - reprezentarea impusă din afară în mobil de acţiune, el are impresia că este liber, adică independent de motivele de acţiune exterioare. După Eduard von Hartmann, însă, adevărul este următorul: "Cu toate că noi sîntem acei care ridicăm reprezentarea la rangul de motiv, noi nu facem arbitrar acest lucru, ci în conformitate cu necesitatea predispoziţiilor noastre caracterologice, *deci tot neliberi*". Şi aici este trecută cu vederea deosebirea ce există între acele mobile de acţiune pe care le las mai întîi să acţioneze asupra mea, după ce le-am pătruns cu conştienţa şi acelea pe care le urmez, fără să am o cunoştinţă clară despre ele.

Acestea ne duc direct la punctul de vedere din care vom examina aici problema pusă. Oare întrebarea despre libertatea voinţei noastre poate fi pusă în mod unilateral şi izolat? Iar dacă nu, cu care altă problemă trebuie neapărat pusă în legătură?

De vreme ce există o deosebire între un mobil conştient al acţiunii mele şi între pornirea inconştientă, atunci şi mobilul conştient va atrage după sine o acţiune, ce trebuie judecată altfel decît acţiunea săvîrşită din pornire oarbă. Prin urmare, prima problemă ce se pune o constituie această deosebire. Şi abia de rezultatul acestei examinări va depinde atitudinea pe care trebuie să o luăm faţă de problema propriu-zisă a libertăţii.

Ce înseamnă a avea o *cunoaştere* a cauzelor propriilor noastre acţiuni? Această întrebare a fost prea puţin luată în considerare, fiindcă, din păcate, întotdeauna s-a rupt în două ceea ce formează un tot inseparabil: omul. S-a făcut distincţie între omul care acţionează şi omul care cunoaşte, pierzîndu-se din vedere ceea ce trebuie să ne intereseze în primul rînd: omul care acţionează din cunoaştere.

Se spune: omul este liber cînd este stăpînit numai de raţiune şi nu de pornirile sale animalice. Sau se mai spune şi altfel: libertatea ar însemna să-ţi poţi determina viaţa şi acţiunile în conformitate cu scopurile şi hotărîrile tale.

Prin afirmaţii de acest fel nu dobîndim nimic. Căci tocmai aceasta este problema, dacă raţiunea, dacă scopurile şi hotărîrile omului exercită asupra lui aceeaşi constrîngere ca poftele animalice. Dacă se iveşte în mine, fără contribuţia mea, o hotărîre raţională care mi se impune cu aceeaşi necesitate cu care mi se impune foamea sau setea, atunci eu nu pot decît să o urmez constrîns, şi libertatea mea este o iluzie.

O altă locuţiune prezintă lucrurile în felul următor: a fi liber nu înseamnă a putea voi ceea ce vrei, ci a putea face ceea ce vrei. Această idee a fot caracterizată concis de filosoful poet *Robert Hamerling,* în lucrarea sa "Atomistica voinţei", în modul următor: "Omul, fireşte, poate *face* ceea ce vrea, dar nu poate voi ceea ce vrea, deoarece voinţa sa este determinată de *motive*! Nu poate voi ceea ce vrea? Să examinăm mai bine aceste cuvinte. Cuprind ele un sens raţional? Deci, libertatea voinţei ar trebui să constea din faptul că am putea voi ceva fără motiv, fără temei? Dar ce altceva înseamnă a vrea, decît *a avea un motiv* pentru care faci sau tinzi spre un lucru mai degrabă decît spre celălalt? A vrea ceva fără temei, a voi ceva fără motiv, ar însemna a vrea ceva *fără să vrei.* De ideea voinţei se leagă *inseparabil* aceea a motivului. Fără un motiv determinant, voinţa este o *facultate* lipsită de conţinut: abia prin motiv devine ea activă şi reală. Deci, este absolut adevărat că voinţa omenească nu este "liberă", în măsura în care direcţia ei este determinată întotdeauna de motivul cel mai puternic. Dar, pe de altă parte, trebuie să recunoaştem că este absurd ca, faţă de această "nelibertate", să vorbim despre o "libertate" imaginară a voinţei, care ar însemna că poţi voi ceea ce nu vrei" ("Atomistica voinţei", vol.2).

Aici, de asemenea, se vorbeşte numai despre motive, în general, fără a se lua în considerare deosebirea dintre motivele inconştiente şi motivele conştiente. Dacă un motiv acţionează asupra mea, şi eu sînt obligat să-l urmez, fiindcă este "cel mai puternic" dintre motivele asemănătoare lui, atunci ideea libertăţii încetează a mai avea vreun sens. Cum poate avea pentru mine o însemnătate faptul că pot sau nu face un lucru,

dacă motivul este acela care mă *obligă* să-l fac? Deocamdată nu interesează dacă pot sau nu face un lucru, după ce motivul a acţionat asupra mea, ci interesează dacă există numai astfel de motive, care acţionează ca o necesitate constrîngătoare. Dacă, de pildă, trebuie să voiesc ceva, atunci în anumite împrejurări îmi este cu totul indiferent dacă şi pot face aceasta. Dacă, datorită caracterului meu, sau datorită circumstanţelor care domină în mediul meu înconjurător, mi s-ar impune un motiv pe care gîndirea mea îl găseşte absurd, atunci ar trebui să fiu chiar fericit că nu pot face ceea ce voiesc.

Problema nu este dacă pot aduce la îndeplinire o hotărîre luată, ci cum *se naşte în mine hotărîrea.*

Ceea ce îl deosebeşte pe om de toate celelalte fiinţe organice se bazează pe gîndirea sa raţională. A fi activ este o însuşire, pe care omul o are în comun cu celelalte organisme. Nu ajungem la nimic dacă, pentru a elucida noţiunea libertăţii, căutăm analogii pentru acţiunea omului în regnul animal. Ştiinţele naturii modeme preferă asemenea analogii. Iar dacă le-a reuşit să găsească la animale ceva asemănător comportamentului omenesc, ele cred că au atins una din cele mai importante probleme ale ştiinţei despre om. La ce erori duce această părere, se poate vedea din cartea: "Iluzia libertăţii voinţei" de *P. Rée,* 1885, în care, despre libertate se spun următoarele: "Se explică uşor de ce mişcarea pietrei ni se pare necesară, iar despre voinţa măgarului avem impresia că nu ar fi necesară. Cauzele care pun o piatră în mişcare sînt exterioare şi vizibile. Dar cauzele datorită cărora un măgar vrea, sînt interioare şi invizibile: între noi şi sediul manifestărilor sale se găseşte craniul măgarului... Nu vedem condiţionarea cauzală şi de aceea ni se pare că ea nu ar exista. Se spune că voinţa este cauza întoarcerii (măgarului), dar că ea însăşi este necondiţionată, că este un început absolut". Deci, şi aici se trec pur şi simplu cu vederea acele acţiuni ale omului în care el are o conştienţă despre motivele determinante, căci Rée explică: "Între noi şi sediul manifestărilor se găseşte craniul măgarului". Că există şi acţiuni, - fireşte, nu ne gîndim la acţiunile măgarului, ci la acelea ale omului - la care, între noi şi acţiune se situează motivul *devenit conştient,* despre aceasta - cum putem deduce din aceste cuvinte -, Rée nu are nici o idee. Acest lucru îl adevereşte, cîteva pagini mai tîrziu, şi prin cuvintele:

"Noi nu percepem cauzele care determină voinţa noastră, de aceea avem impresia că ea nu ar fi determinată în mod cauzal".

Am citat, cred, suficiente exemple care arată că mulţi luptă împotriva libertăţii, fără sî ştie ce este propriu-zis libertatea.

Este un lucru de la sine înţeles că o acţiune despre care făptuitorul nu ştie de ce o săvîrşeşte, nu poate fi considerată liberă. Dar cum stau lucrurile cu acele acţiuni ale căror motive ne sînt cunoscute? Problema astfel pusă ne duce la întrebarea: "Care este originea şi însemnătatea gîndirii?" Căci fără cunoaşterea activităţii *gînditoare* a sufletului, nu e posibilă nici o noţiune a cunoaşterii unui lucru, deci nici noţiunea unei acţiuni. Cînd vom şti ce înseamnă gîndirea în general, atunci ne va fi uşor să înţelegem şi rolul pe care-l joacă gîndirea în acţiunea omenească. Pe drept cuvînt spune *Hegel* că "abia gîndirea ridică sufletul - suflet cu care sînt înzestrate şi animalele - la rangul de spirit". De aceea gîndirea va da şi acţiunii omeneşti pecetea ei caracteristică.

Fireşte, noi nu afirmăm aici că toate acţiunile noastre purced numai din reflexiunea lucidă a raţiunii. Departe de mine intenţia de a considera, în sens extrem, drept acţiuni *omeneşti* numai pe acelea care izvorăsc din raţionamente abstracte. Dar de îndată ce acţiunile noastre se ridică din sfera satisfacerii poftelor pur animalice, mobilurile noastre de acţiune sînt întotdeauna penetrate de gîndire. Iubirea, compătimirea, patriotismul sînt mobiluri de acţiune, care nu se lasă dizolvate în noţiunile reci ale raţiunii. Se spune: inima, sentimentul îşi intră aici în drepturile lor. Fără îndoială. Dar inima şi sentimentul nu creează mobilurile acţiunii. Ele presupun existenţa acestora şi le primesc doar în sfera lor. În inima mea se trezeşte compătimirea, numai după ce s-a concretizat mai întîi în conştienta mea reprezentarea persoanei care stîrneşte compătimire. Drumul spre inimă trece prin cap. De la aceasta nu face excepţie nici iubirea. Dacă iubirea nu este doar o expresie pură a instinctului sexual, atunci ea se întemeiază pe reprezentările pe care ni le facem despre fiinţa iubită. Şi cu cît mai idealiste sînt aceste reprezentări, cu atît mai înflăcărată este iubirea. Şi aici, gîndul este părintele sentimentului. Se spune: iubirea ne face orbi faţă de slăbiciunile fiinţei iubite. Lucrurile pot fi însă concepute şi invers: tocmai iubirea ne deschide ochii pentru calităţile persoanei iubite. Mulţi trec

insensibili pe lîngă aceste calităţi, fără să le observe. Cineva le vede, şi tocmai de aceea se trezeşte iubirea în sufletul său. Ce altceva a făcut acesta decît că şi-a format reprezentări despre calităţi, despre care sute de oameni nu şi-au făcut asemenea reprezentări. Ei nu au iubirea, fiindcă le lipseşte *reprezentarea*.

Putem concepe lucrurile cum vrem: tot mai clar trebuie să vedem că problema acţiunii omeneşti implică, în esenţa sa, cealaltă problemă, aceea a originii gîndirii. De aceea voi examina mai întîi această ultimă problemă.

ŞTIINŢA LIBERTĂŢII
II. IMPULSUL FUNDAMENTAL CĂTRE CUNOAŞTERE

"Ah, două suflete-mi sălăşluiesc în piept,
Ce vor necontenit să se dezbine;
Unul, de-o aspră poftă de dragoste umplut,
Cu ghiarele'ncleştate, în lume se împlîntă,
Iar celălalt vînjos, desprins de lut,
Spre plaiul 'nalţilor strămoşi se-avîntă.

Goethe, Faust I, 1112-1117

Goethe exprimă cu aceste cuvinte, o trăsătură de caracter adînc înrădăcinată în natura omenească. Omul nu este o fiinţă unitar organizată. El pretinde întotdeauna mai mult decît îi dă lumea de bunăvoie. Natura ne-a înzestrat cu necesităţi; dintre acestea sînt unele a căror satisfacere ea o lasă pe seama activităţii noastre. Numeroase sînt darurile care ni s-au împărtăşit, dar şi mai numeroase sînt dorinţele noastre. S-ar părea că sîntem născuţi pentru a fi mereu nemulţumiţi. Setea noastră de cunoaştere nu este decît un caz particular al

acestei nemulţumiri. Privim un pom de două ori. O dată îi vedem crengile în repaus, altă dată în mişcare. Nu ne mulţumim cu această observaţie. De ce ni se arată pomul o dată în repaus, altă dată în mişcare? Şi aşa ne punem cele mai felurite întrebări. Fiecare privire pe care o aruncăm în natură trezeşte în noi o sumă de întrebări. Fiecare fenomen care ne întîmpină, ne pune o problemă. Fiecare trăire devine pentru noi o enigmă. Vedem cum iese dintr-un ou un animal asemănător fiinţei materne; ne întrebăm care este motivul acestei asemănări. Observăm că la o fiinţă vie procesele de creştere şi evoluţie prezintă un anumit grad de perfecţiune: căutăm să aflăm cauzele acestui fenomen. Nicăieri nu sîntem mulţumiţi cu ceea ce ne prezintă natura în faţa simţurilor. Căutăm pretutindeni ceea ce se numeşte *explicaţia* fenomenelor.

Ceea ce căutăm în plus, în lucruri, dincolo de ceea ce vedem nemijlocit în ele, scindează întreaga noastră fiinţă în două părţi: devenim conştienţi de antiteza dintre noi şi lume. Ne situăm faţă de lume ca o fiinţă independentă. Universul ne apare în antiteza: *eu* şi *lumea.*

Acest zid despărţitor dintre noi şi lume îl ridicăm îndată ce luminează în noi conştienţa. Niciodată nu pierdem însă sentimentul că aparţinem totuşi lumii, că există o legătură care ne uneşte cu ea, că nu sîntem o fiinţă în *afara* universului, ci înăuntrul lui.

Acest sentiment produce în noi străduinţa de a clădi o punte între noi şi lume. Şi, în ultima analiză, întreaga strădanie spirituală a omenirii constă în clădirea acestei punţi. Istoria vieţii spirituale este o căutare permanentă a unităţii dintre noi şi lume. Religia, arta şi ştiinţa urmăresc în aceeaşi măsură această ţintă. Omul credincios, omul religios caută în revelaţiile divine pe care i le descoperă Dumnezeu, dezlegarea enigmei cosmice, pe care i-o pune eul său, nemulţumit cu lumea pură a fenomenelor. Artistul caută să imprime materiei ideile eului său, pentru a împăca cele ce trăiesc înăuntrul său cu lumea dinafară. El este, de asemenea, nemulţumit de lumea pură a fenomenelor şi caută să-i imprime acel plus pe care eul îl ascunde în sine, dincolo de aspectul material al lumii. Gînditorul cercetează legile fenomenelor şi se străduieşte să pătrundă cu gîndirea rezultatul observaţiilor sale. Abia după ce am făcut din *conţinutul lumii* un *conţinut al gîndirii* noastre, abia atunci

regăsim ansamblul de care ne-am despărţit. Vom vedea mai tîrziu că această ţintă poate fi atinsă numai dacă misiunea omului de ştiinţă va fi concepută mult mai profund de cum se întîmplă adeseori. Întreaga situaţie pe care am înfăţişat-o aici ne întîmpină într-un fenomen al istoriei lumii: în antiteza dintre concepţia unitară despre lume, sau *monism*, şi teoria despre cele două lumi, sau *dualism*. Dualismul îşi îndreaptă privirea numai asupra sciziunii dintre eu şi lume, sciziune provocată de conştienţa omenească. Întreaga lui strădanie este o luptă neputincioasă pentru a împăca aceste două contraste, pe care le numeşte cînd *spirit* şi *materie,* cînd *subiect* şi *obiect,* cînd *gîndire* şi *fenomen.* El are sentimentul că trebuie să existe o punte între cele două lumi, dar nu e capabil să o găsească. De vreme ce omul se trăieşte pe sine ca "eu", el nu poate face altceva decît să conceapă acest "eu" de partea "spiritului"; şi, întrucît acestui eu el îi opune lumea, trebuie să se considere ca făcînd parte din aceasta, din lumea pe care o percepe cu simţurile sale, lumea materială. Prin aceasta omul însuşi se situează în opoziţia: spirit şi materie. Acest lucru trebuie să-l facă cu atît mai mult cu cît propriul său trup aparţine lumii materiale. "Eul" aparţine lumii spirituale, ca o parte a acesteia; fenomenele şi lucrurile *materiale,* care sînt percepute de simţuri, aparţin "lumii". Toate enigmele care se referă la spirit şi materie, omul trebuie să le regăsească în enigma fundamentală a propriei sale fiinţe. *Monismul* îşi îndreaptă privirea numai asupra unităţii şi caută să nege sau să estompeze contradicţiile odată existente. Nici una din cele două concepţii nu ne pot mulţumi, fiindcă ele nu corespund realităţii. Dualismul consideră spiritul (eul) şi materia (lumea) ca două entităţi fundamental diferite şi de aceea nu poate înţelege cum acţionează una asupra celeilalte. Cum să poată şti spiritul ce se petrece în materie, dacă natura specifică a acesteia îi este cu totul străină? Sau, în aceste condiţii, cum să acţioneze spiritul asupra materiei, aşa încît intenţiile sale să se transforme în fapte? S-au conceput cele mai ingenioase, precum şi cele mai absurde ipoteze, pentru a rezolva această problemă. Dar, pînă azi, nici cu monismul lucrurile nu stau mult mai bine. Pînă acum el a căutat să se ajute în trei feluri: sau neagă spiritul şi devine materialism, sau neagă materia şi îşi caută salvarea în spiritualism, sau afirmă că, în chiar cea mai simplă substanţă a

lumii, spiritul şi materia se găsesc unite în mod inseparabil, şi de aceea nu trebuie să ne mirăm că în om apar aceste două modalităţi de existenţă, care nicăieri nu sînt separate.

Materialismul nu poate oferi niciodată o explicaţie satisfăcătoare a lumii. Căci orice încercare de a da o explicaţie trebuie să înceapă prin faptul de a ne forma *gînduri* despre fenomenele lumii. De aceea, materialismul începe prin *gînduri* despre materie sau despre fenomenele materiale. Prin aceasta el are înaintea sa două domenii diferite: lumea materială şi gîndurile despre ea. Pe acestea din urmă, el încearcă să le înţeleagă, concepîndu-le drept procese pur materiale. El crede că gîndirea are loc în creier, cam aşa cum are loc digestia în organismul animal. Aşa cum atribuie materiei funcţiuni mecanice şi organice, tot aşa îi atribuie şi însuşirea de a gîndi, în anumite condiţii. Uită că prin aceasta nu a făcut decît să transpună problema într-un alt loc. În loc să şi-o atribuie lui însuşi, el atribuie materiei facultatea gîndirii. Şi cu aceasta se găseşte iarăşi la punctul său de plecare. Cum ajunge materia să cugete asupra fiinţei sale proprii? De ce nu e mulţumită cu sine şi de ce nu-şi acceptă pur şi simplu existenţa aşa cum se prezintă? Materialistul îşi abate privirea de la subiectul determinat, de la eul nostru propriu, şi ajunge la o formaţiune nedefinită şi nebuloasă. Şi aici îl întîmpină aceeaşi enigmă. Concepţia materialistă nu e capabilă să rezolve problema, ci numai să o transpună.

Cum stau lucrurile cu concepţia spiritualistă? *Spiritualistul* extremist neagă existenţa de sine stătătoare a materiei şi o concepe numai ca un produs al spiritului. Dar cînd se foloseşte de această concepţie la dezlegarea enigmei propriei sale fiinţe, atunci ajunge în impas. Căci eului, care poate fi considerat de partea spiritului, i se opune nemijlocit lumea simţurilor. Spre această lume se pare că nu se deschide nici un acces *spiritual,* ea trebuie percepută şi trăită de "eu", prin procese materiale. Atîta timp cît se consideră doar o entitate spirituală, "eul" nu descoperă în sine asemenea procese materiale. În ceea ce-şi prelucrează el în mod spiritual, nu se cuprinde niciodată lumea simţurilor. Se pare că "eul" trebuie să admită că lumea i-ar rămîne inaccesibilă, dacă el nu ar intra în relaţie cu ea pe o cale nespirituală. Tot aşa, cînd vrem să trecem la acţiune, intenţiile noastre trebuie transpuse în realitate cu ajutorul substanţelor şi

forţelor materiale. Prin urmare, noi sîntem avizaţi la lumea exterioară. Spiritualistul extrem, sau dacă vrem, gînditorul care, datorită idealismului său absolut, se clasifică printre spiritualiştii extremişti, este *Johann Gottlieb Fichte.* El a încercat să deducă din "eu" întregul edificiu al Universului. Rezultatul acestei încercări este o grandioasă *imagine de gînduri* a lumii, fără nici un conţinut experimental. Pe cît de imposibil îi este materialistului să decreteze inexistenţa spiritului, tot atît de imposibil îi este spiritualistului să nege lumea materială exterioară.

Pentru că omul, atunci cînd îşi îndreaptă cunoaşterea asupra "eului", percepe mai întîi activitatea acestui "eu" în plăsmuirea gînditoare a lumii ideilor, concepţia despre viaţă orientată în mod spiritualist se poate simţi ispitită, privind asupra fiinţei omeneşti, să recunoască drept spirit numai această lume a ideilor. Pe această cale, spiritualismul devine un idealism unilateral. El nu ajunge pînă acolo încît, *prin* lumea ideilor, să caute o lume *spirituală*; el vede în lumea ideilor lumea spirituală însăşi. Prin aceasta el este silit să se oprească cu concepţia sa despre lume, ca ţintuit, în sfera acţiunii "eului".

Un curios gen de idealism îl constituie concepţia lui *Friedrich Albert Lange,* aşa cum ne-o prezintă el în mult citata sa lucrare, "Istoria materialismului". El este de părere că materialismul are dreptate atunci cînd susţine că toate fenomenele lumii, inclusiv gîndirea noastră, sînt un produs al proceselor pur materiale; numai că şi invers, materia şi manifestările ei sînt un produs al gîndirii noastre. "Simţurile... ne dau *efectele* lucrurilor, nu imagini fidele, şi, cu atît mai puţin, lucrurile în sine. Dar de aceste simple efecte ţin şi simţurile, împreună cu creierul şi cu vibraţiile moleculare gîndite a se petrece în el". Prin urmare, gîndirea noastră este creată de procesele materiale, iar acestea, de gîndirea pe care o dezvoltă "eul". Deci, filosofia lui Lange nu este nimic altceva decît istoria - transpusă în concepte - a bravului Münchhausen, care stă suspendat în aer, ţinîndu-se de propriul său păr.

A treia formă a monismului este aceea care, în cea mai simplă entitate, în atom, vede unite deja cele două esenţe, materia şi spiritul. Dar nici prin aceasta nu izbutim decît să transpunem pe un alt plan problema care ia naştere în conştienţa noastră. Cum ajunge entitatea elementară să se

exteriorizeze sub două forme, dacă ea este o unitate indivizibilă?

Faţă de toate aceste puncte de vedere, trebuie să sesizăm faptul că opoziţia originară, contradicţia fundamentală ne întîmpină mai întîi în propria noastră conştienţă. Noi sîntem cei care ne desfacem de solul matern al naturii şi ne situăm faţă de "lume" ca "eu". Acest lucru îl exprimă Goethe în mod clasic, în studiul său "Natura", chiar dacă, la început, felul său de a se exprima ni se pare complet neştiinţific. "Trăim în mijlocul ei (a naturii) şi îi sîntem străini. Ea conversează neîntrerupt cu noi şi nu ne trădează misterul ei". Dar Goethe cunoaşte şi cealaltă latură a problemei: "Toţi oamenii sînt în ea şi ea în toţi".

Pe cît este de adevărat că ne-am înstrăinat de natură, pe atît de adevărat este că simţim: noi ne aflăm în natură şi îi aparţinem. Ceea ce trăieşte şi în noi, nu poate fi decît acţiunea ei proprie.

Trebuie să regăsim drumul spre ea. O simplă reflecţie ne poate indica acest drum. Ce e drept, noi ne-am desfăcut de natură; dar, cu prilejul acestei detaşări, cu siguranţă că am luat din natură ceva în propria noastră fiinţă. Trebuie să descoperim natura din noi înşine şi atunci vom afla iarăşi legătura dintre noi şi lume. Acesta este lucrul pe care îl neglijează dualismul. El consideră interiorul omenesc drept o entitate spirituală cu totul străină de natură şi caută să stabilească o legătură între acesta şi natură. Nici o mirare că nu poate afla legătura. Noi putem să găsim natura în afara noastră, numai după ce am cunoscut-o mai întîi *în* noi înşine. Ceea ce e identic cu ea în interiorul nostru va deveni călăuza noastră. Prin aceasta ni se trasează drumul de urmat. Nu vrem să facem nici o speculaţie asupra raportului de reciprocitate dintre natură şi spirit. Vrem să coborîm însă în adîncurile propriei noastre fiinţe, pentru a găsi aici elementele pe care le-am adus în noi cînd am fugit din natură.

Cercetarea fiinţei noastre trebuie să ne aducă dezlegarea enigmei. Trebuie să ajungem la un punct, în care să ne putem spune: aici nu mai sîntem doar "eu", aici am ajuns la ceva ce este mai mult decît "eu".

Mă aştept ca unii dintre aceia care au citit pînă aici această carte, să afle că expunerile mele nu corespund "exigenţelor actualului stadiu al ştiinţei". Acestora nu vreau să le spun decît

atît că pînă aici nu am vrut să am de a face cu nici un fel de rezultate ştiinţifice, ci numai cu simpla descriere a unor lucruri, pe care orice om le poate trăi în propria sa conştienţă. Că s-au strecurat şi unele fraze prin care s-a încercat o conciliere a conştienţei cu lumea, aceasta numai pentru a lămuri lucrurile. De aceea nici nu am dat o importanţă deosebită întrebuinţării precise, aşa cum se obişnuieşte în psihologie şi în filosofie, unor expresii ca: "eu", "spirit", "lume", "natură" etc. Conştienţa cotidiană nu cunoaşte diferenţierile precise pe care le face ştiinţa. Or, pînă aici, noi nu am voit să expunem decît fapte ale vieţii obişnuite. Nu ne interesează cum a interpretat, pînă în prezent, ştiinţa, fenomenele de conştienţă, ci modul în care se manifestă această conştienţă oră de oră.

ŞTIINŢA LIBERTĂŢII
III. GÎNDIREA ÎN SLUJBA CONCEPERII LUMII

Cînd observ cum o bilă de biliard care este lovită, transmite mişcarea sa altei bile, eu nu exercit nici o înrîurire asupra desfăşurării fenomenului observat. Direcţia şi viteza bilei a doua sînt determinate de direcţia şi viteza celei dintîi. Cît timp mă comport ca simplu observator, pot spune ceva despre mişcarea bilei a doua, doar după ce mişcarea s-a produs. Altfel stau lucrurile cînd încep să reflectez asupra conţinutului observaţiei mele. Reflecţia mea are drept scop să-mi formez noţiuni despre obiectul observaţiei mele. Eu pun noţiunea unei bile elastice în legătură cu anumite alte noţiuni ale mecanicii şi reflectez asupra circumstanţelor ce se vor ivi în cazul dat. Prin urmare, eu caut să alătur procesului care se desfăşoară fără contribuţia mea, un al doilea proces care se desfăşoară în sfera conceptuală. Ultimul depinde de mine. Aceasta se arată prin faptul că mă pot mulţumi cu observaţia şi, dacă nu am vreo exigenţă în această privinţă, pot renunţa la căutarea noţiunilor. Dar atunci cînd am această exigenţă, nu mă liniştesc pînă nu stabilesc anumite relaţii între noţiunile: bilă, elasticitate, mişcare, lovitură, viteză etc., relaţii faţă de care fenomenul observat se găseşte într-un anumit raport. Pe cît este de sigur că fenomenul se desfăşoară independent de mine, tot atît de

sigur este că procesul conceptual nu se poate desfăşura fără contribuţia mea.

Că această activitate este într-adevăr emanaţia fiinţei mele independente, sau că fiziologii moderni au dreptate cînd spun că nu putem gîndi aşa cum vrem, ci trebuie să gîndim aşa cum ne obligă ideile şi asociaţiile de idei prezente în conştienţa noastră (vezi *Ziehen:* "Principiile psihologiei fiziologice", Iena 1893), toate acestea sînt lucruri care vor constitui obiectul unor dezbateri ulterioare. Deocamdată vrem să stabilim doar faptul că ne simţim mereu obligaţi să căutăm pentru obiectele şi fenomenele ce există fără contribuţia noastră, noţiuni şi asociaţii de noţiuni care stau într-un anumit raport cu acele obiecte. Că această faptă este într-adevăr o faptă *a noastră* sau că noi o săvîrşim în virtutea unei necesităţi implacabile, este o chestiune pe care nu o discutăm deocamdată. Ceea ce nu se poate nega, este că, la început, ea ne apare ca a noastră. Noi ştim absolut precis că odată cu obiectele, nu ne sînt date şi noţiunile acestora. Faptul că eu însumi sînt cel activ, se poate baza pe o iluzie; în orice caz, observaţiei directe aşa i se prezintă lucrurile. Întrebarea care se pune acum este: ce dobîndim prin aceea că găsim corespondentul conceptual al unui fenomen?

Este o profundă deosebire în modul cum se raportează, pentru mine, una faţă de alta, componentele unui fenomen, înainte şi după găsirea noţiunilor corespunzătoare. Simpla observaţie poate urmări componentele unui fenomen dat, în desfăşurarea lui, dar înlănţuirea dintre componente rămîne obscură, întunecată, înainte de a recurge la ajutorul noţiunilor. Eu văd prima bilă de biliard mişcîndu-se în direcţia bilei a doua, cu o anumită viteză; ceea ce se întîmplă după ciocnire voi afla numai după ce ciocnirea a avut loc, dar nici atunci nu pot urmări desfăşurarea lucrurilor decît tot cu ajutorul ochilor. Să presupunem că în momentul ciocnirii, cineva mi-ar acoperi cîmpul pe care se desfăşoară fenomenul. În acest caz - ca simplu spectator - nu am cunoştinţă de cele ce se întîmplă după aceea. Lucrurile ar sta cu totul altfel dacă aş fi aflat noţiunile corespunzătoare constelaţiei raporturilor dintre bile, înaintea acoperirii cîmpului. În acest caz pot indica ce se întîmplă, chiar dacă încetează posibilitatea observării. Un obiect sau un fenomen doar observat nu ne spune nimic despre raporturile

sale cu celelalte fenomene sau obiecte. Aceste raporturi le sesizăm abia după ce observaţia se uneşte cu gîndirea.

Observaţia şi *gîndirea* sînt cele două puncte de pornire pentru întreaga strădanie spirituală a omului, în măsura în care el este conştient de o asemenea strădanie. Realizările, înfăptuirile minţii omeneşti obişnuite, precum şi cele mai complicate cercetări ştiinţifice se sprijină pe aceşti doi stîlpi fundamentali ai spiritului nostru. Filosofii au pornit de la diferite contradicţii iniţiale: idee şi realitate, subiect şi obiect, fenomen şi lucru în sine, eu şi non-eu, idee şi voinţă, noţiune şi materie, energie şi substanţă, conştient şi inconştient. Se poate însă uşor vedea că tuturor acestor contraste trebuie să le premeargă contrastul dintre *observaţie* şi *gîndire,* ca fiind cel mai important pentru om.

Orice principiu am stabili, trebuie să arătăm că acesta este un principiu pe care l-am observat undeva, sau trebuie să-l exprimăm sub forma unui gînd clar, pe care să-l poată cugeta oricare om. Orice filosof care începe să vorbească despre principiile sale originare, trebuie să se folosească de forma conceptuală, deci de gîndire. Prin aceasta el admite indirect că gîndirea premerge elaborării noţiunilor. Deocamdată nu discutăm dacă gîndirea, sau altceva, este elementul principal al evoluţiei lumii. Dar este un lucru evident că filosoful nu poate dobîndi fără gîndire nici o cunoştinţă despre evoluţie. La naşterea unui fenomen cosmic, gîndirea poate juca un rol secundar, dar la naşterea unei concepţii despre acel fenomen, gîndirii îi revine, fără îndoială, un rol principal.

În ceea ce priveşte observaţia, putem spune că avem nevoie de ea datorită organizării noastre. Gîndul nostru despre cal şi obiectul cal sînt două lucruri care ni se înfăţişează separat. Iar acest obiect nu ne este accesibil decît prin observaţie. Pe cît de puţin ne putem forma o noţiune despre cal prin simplul fapt că îl privim, tot atît de puţin sîntem în stare să producem prin simpla gîndire un obiect corespunzător.

În succesiunea lor temporală, observaţia premerge gîndirii. Căci şi gîndirea trebuie cunoscută mai întîi prin observaţie. La începutul acestui capitol, cînd am arătat cum se aprinde gîndirea în contact cu un fenomen şi cum depăşeşte apoi realităţile date fără contribuţia ei, nu am făcut în fond decît să descriem o observaţie. Abia prin observaţie devenim conştienţi

de toate cîte intră în sfera trăirilor noastre. Cuprinsul senzaţiilor, percepţiilor, concepţiilor, sentimentelor, actele de voinţă, imaginile viselor, jocul fanteziei, reprezentările, noţiunile şi ideile, toate iluziile şi halucinaţiile ne sînt date prin *observaţie*.

Dar gîndirea, ca obiect de observaţie, se deosebeşte esenţial de toate celelalte obiecte. Observarea unei mese, a unui pom, are loc de îndată ce aceste obiecte apar în orizontul trăirilor mele. Dar nu observ concomitent şi gîndirea asupra acestor obiecte. Masa o observ, iar gîndirea asupra ei o dezvolt, dar nu o pot observa în clipa în care ea se desfăşoară. Trebuie să mă situez mai întîi pe un punct de vedere din afara activităţii mele, dacă pe lîngă masă vreau să observ şi gîndirea mea asupra mesei. În timp ce observarea obiectelor şi a fenomenelor, precum şi gîndirea asupra lor sînt stări obişnuite, care umplu viaţa mea curentă, observarea gîndirii este o stare excepţională. Acestui fapt trebuie să i se dea toată importanţa, dacă vrem să determinăm raportul gîndirii faţă de toate celelalte conţinuturi ale observaţiei. Trebuie să înţelegem clar că în procesul de observare al gîndirii aplicăm un procedeu care, pentru observarea întregului rest al cuprinsului lumii constituie starea normală, dar care, ca o consecinţă a acestei stări normale, nu se aplică gîndirii însăşi.

Cineva ar putea obiecta că cele spuse de mine aici despre gîndire s-ar putea spune şi despre simţire sau despre celelalte activităţi spirituale. Dacă avem, de pildă, sentimentul plăcerii, acesta de asemenea se aprinde în contact cu un obiect, şi eu observ acest obiect, dar nu observ sentimentul plăcerii. Această obiecţie se întemeiază însă pe o eroare. Plăcerea nu stă deloc, faţă de obiectul acesteia, în acelaşi raport în care se găseşte noţiunea, elaborată de gîndire, şi obiectul ei. Sînt absolut conştient că noţiunea unui lucru se formează prin activitatea mea, în timp ce plăcerea este produsă în mine de obiect, la fel cum se produc, de exemplu, modificările pe care o piatră în cădere le provoacă în obiectul pe care a căzut. Pentru observaţie şi plăcerea este un lucru dat, exact la fel ca obiectul care o provoacă. Nu se poate spune acelaşi lucru despre noţiune. Pot întreba: pentru ce un anumit fenomen produce în mine sentimentul plăcerii? Dar nicidecum nu pot întreba: de ce un fenomen produce în mine un anumit număr de noţiuni?

Această întrebare nu ar avea, pur şi simplu, nici un sens. În cazul reflexiunii asupra unui fenomen, nu este deloc vorba despre o înrîurire asupra mea. Nu pot afla nimic despre mine prin aceea că cunosc noţiunile care explică modificările produse de o piatră aruncată într-un geam. Dar este neîndoielnic că eu aflu ceva despre personalitatea mea, cînd cunosc sentimentul pe care îl trezeşte în mine un anumit fenomen. Cînd spun despre un lucru pe care îl privesc: acesta este un trandafir, atunci, despre mine, nu spun absolut nimic; dar cînd spun despre acelaşi lucru: el îmi face plăcere, atunci n-am caracterizat numai trandafirul, ci m-am caracterizat şi pe mine însumi, în raport cu acel trandafir.

Prin urmare, nu poate fi vorba ca, în ceea ce priveşte procesul de observaţie, să punem gîndirea pe acelaşi plan cu simţirea. Acelaşi lucru se poate conchide uşor şi în privinţa celorlalte funcţiuni ale spiritului omenesc. Faţă de gîndire, ele se situează în rîndul celorlalte obiecte şi fenomene ale observaţiei. Tocmai naturii caracteristice a gîndirii îi aparţine faptul că ea este o activitate care se îndreaptă numai asupra obiectului observat şi nu asupra persoanei gînditoare. Aceasta reiese şi din felul în care vorbim despre gîndurile noastre, în contrast cu felul în care vorbim despre sentimentele şi actele noastre de voinţă. Cînd văd un obiect şi recunosc în el o masă, în general, nu voi zice: gîndesc asupra unei mese, ci: aceasta este o masă. În schimb, voi zice: eu mă bucur de această masă. În primul caz nici nu mă gîndesc să exprim vreun raport între mine şi masă, dar în al doilea caz este vorba tocmai despre acest raport. Prin cuvintele: eu gîndesc asupra unei mese, intru deja în starea excepţională caracterizată, în care transform în obiect de observaţie ceea ce este cuprins întotdeauna în activitatea noastră spirituală, dar nu ca obiect de observaţie.

Natura caracteristică a gîndirii o constituie faptul că gînditorul uită gîndirea în timp ce o exercită. Nu gîndirea îl preocupă, ci obiectul gîndirii, adică obiectul pe care îl observă.

Prin urmare, prima observaţie pe care o facem asupra gîndirii este aceea că ea reprezintă elementul neobservat al vieţii noastre spirituale obişnuite.

Motivul pentru care nu ne observăm gîndirea, în viaţa spirituală obişnuită, rezidă în faptul că gîndirea se întemeiază pe propria noastră activitate. Lucrul pe care nu îl produc eu

însumi intră ca obiect în cîmpul meu de observaţie. Constat că el s-a născut fără participarea mea; îl am în faţa mea; eu trebuie să consider obiectul ca o premiză a procesului meu de gîndire. În timp ce mă gîndesc la un obiect, eu sînt preocupat de el, privirea mea este îndreptată spre el. Această preocupare este tocmai contemplarea gînditoare. Atenţia mea nu se îndreaptă asupra activităţii mele, ci asupra obiectului acestei activităţi. Cu alte cuvinte: în timp ce gîndesc, privirea mea nu se îndreaptă asupra gîndirii pe care eu însumi o produc, ci ea se îndreaptă asupra obiectului gîndirii pe care nu eu îl produc.

În aceeaşi situaţie mă găsesc chiar şi atunci cînd provoc starea excepţională şi reflectez asupra propriei mele gîndiri. Eu nu-mi pot observa niciodată gîndirea în momentul desfăşurării ei; experienţele pe care le-am făcut asupra procesului meu de gîndire, pe acestea le pot face ulterior obiect al gîndirii mele. Dacă aş vrea să-mi observ gîndirea chiar în timp ce ea se desfăşoară, atunci ar trebui să mă scindez în două persoane: una care gîndeşte şi alta care se priveşte pe sine în timpul acestui proces de gîndire. Aceasta nu o pot face. Acest lucru îl pot săvîrşi numai în două acte separate. Gîndirea ce urmează a fi observată nu este niciodată gîndirea angajată în această observare, ci întotdeauna o altă gîndire. Nu are importanţă dacă, în acest scop, transform în obiect de observaţie un proces anterior al propriei mele gîndiri sau urmăresc un proces de gîndire al unei alte persoane sau, în fine, dacă dezvolt un proces de gîndire născocit, ca în cazul de mai sus, cu mişcarea bilelor de biliard.

Două lucruri nu se împacă: situaţia de creator cu aceea de spectator al acestei creaţiuni. Acest lucru îl ştie Cartea Întîia a lui Moise. În primele şase zile cosmice, Dumnezeu a creat lumea şi abia după ce ea începu să existe a fost cu putinţa a o privi. "Şi Dumnezeu a privit toate cîte le-a făcut şi iată că toate erau foarte bune" (*Cartea întîia a lui Moise:* Geneza (Facerea), 1:31). La fel se petrec lucrurile şi cu gîndirea noastră. Ca să o putem observa, ea trebuie mai întîi să existe.

Motivul pentru care nu putem observa gîndirea în timpul în care ea se desfăşoară, este identic cu acela care ne îngăduie să o cunoaştem mai direct, mai intim decît putem cunoaşte oricare alt proces din lume. Tocmai fiindcă noi înşine o producem, de aceea cunoaştem caracteristicile desfăşurării sale, felul în care

se desfăşoară fenomenele aparţinătoare acestui proces. Ceea ce poate fi găsit numai indirect în celelalte sfere de observaţie: legătura obiectivă şi raportul dintre lucrurile singulare, în cazul gîndirii îl aflăm în modul cel mai nemijlocit. Nu ştiu, pur şi simplu, de ce, pentru observaţia mea, tunetul urmează după fulger, de ce gîndirea mea leagă *noţiunea* tunetului de aceea a fulgerului, acest lucru îl ştiu în mod nemijlocit din conţinutul celor două noţiuni. Fireşte, nici nu interesează dacă noţiunile pe care le am eu despre fulger şi tunet sînt juste. Corelaţia dintre acele noţiuni pe care le am îmi este clară, şi anume, din însuşi conţinutul acelor noţiuni.

Această claritate evidentă, în ceea ce priveşte procesul de gîndire, este cu totul independentă de cunoştinţele pe care le avem despre bazele fiziologice ale gîndirii. Eu vorbesc aici despre gîndire, în măsura în care ea rezultă din observarea activităţii noastre spirituale. În timp ce se efectuează o operaţie de gîndire, nu interesează deloc procesele materiale care se desfăşoară în creier. Ceea ce observ, cînd examinez gîndirea, nu sînt procese care ar uni, în creierul meu, noţiunea fulgerului cu aceea a tunetului, ci observ ceea ce mă determină să pun cele două noţiuni într-o anumită corelaţie. Din observaţia mea rezultă că la baza asociaţiilor mele de idei nu există un alt criteriu, după care să mă călăuzesc, decît conţinutul gîndurilor mele; nu mă orientez după procesele materiale din creierul meu. Într-o epocă mai puţin materialistă decît a noastră, o asemenea remarcă ar fi fost, natural, cu totul de prisos. Astăzi însă, cînd există oameni care cred că atunci cînd vor şti ce este materia, vor şti şi cum gîndeşte materia, trebuie să spunem că se poate vorbi despre gîndire, fără să intrăm în conflict cu fiziologia creierului. Astăzi multor oameni le este foarte greu să conceapă noţiunea gîndirii în toată puritatea ei. Cine opune ideilor pe care eu le-am dezvoltat aici despre gîndire, fraza lui *Cabanis:* "Creierul secretă gînduri aşa cum ficatul secretă bila, glanda salivară saliva etc.", acela pur şi simplu nu ştie despre ce vorbesc eu aici. El caută să găsească gîndirea printr-un simplu proces de observaţie, în acelaşi fel cum procedăm cu celelalte lucruri din lume. Dar, pe această cale, el nu o poate găsi, fiindcă, aşa după cum am arătat, tocmai în acest punct gîndirea se sustrage observaţiei obişnuite. Cine nu poate învinge materialismul, aceluia îi lipseşte facultatea de a

produce în sine starea excepţională descrisă, în care el devine conştient de un lucru, care, în toate celelalte funcţiuni ale spiritului, îi rămîne inconştient. Cine nu are bunăvoinţa de a se situa pe acest punct de vedere, cu acela nu vom putea vorbi despre gîndire, aşa cum nu putem vorbi despre culori cu un orb. Dar în nici un caz acesta să nu creadă că noi confundăm procesele fiziologice cu gîndirea. El nu explică gîndirea, fiindcă, de fapt, nu o vede.

Pentru fiecare om înzestrat cu facultatea de a observa gîndirea - şi cu puţină bunăvoinţă, această facultate o are fiecare om normal -, această observaţie este cea mai importantă dintre toate cîte le poate face. Căci el observă un lucru al cărui autor este el însuşi; el nu se vede stînd în faţa unui obiect străin, ci în faţa propriei sale activităţi. El ştie cum ia naştere ceea ce observă. Pătrunde întreaga desfăşurare a procesului de gîndire. Am dobîndit un punct solid, din care, plini de speranţe întemeiate, putem căuta explicaţia celorlalte fenomene ale lumii.

Sentimentul de a fi dobîndit un asemenea punct solid l-a îndemnat pe întemeietorul filosofiei modeme, *Renatus Cartesius*, să pună bazele întregii cunoaşteri omeneşti pe cuvintele: *gîndesc, deci exist*. Toate celelalte lucruri, toate celelalte fenomene există fără mine; nu ştiu dacă existenţa lor este reală sau dacă ele sînt amăgire şi vis. Un singur lucru îl ştiu absolut sigur, fiindcă eu însumi îl produc spre existenţa sa sigură: gîndirea mea. Existenţa ei ar mai putea avea şi o altă origine, ar putea veni de la Dumnezeu sau din altă parte; dar că această gîndire există în sensul în care eu însumi o produc, de acest lucru sînt sigur. Cartesius, în primul rînd el, nu era îndreptăţit să dea cuvintelor sale un alt sens. El nu putea afirma altceva decît că eu mă regăsesc în sînul lumii, în gîndirea mea, ca în cea mai originară activitate a mea. Ce anume vor să însemne cuvintele: *deci sînt*, acest lucru a fost mult discutat. Ele pot avea sens numai într-un singur caz. Cel mai simplu lucru pe care îl pot spune despre un obiect este că el *este*, că există. Cum să determin apoi mai exact această existenţă, acesta este un lucru pe care nu-l pot spune din primul moment despre nici un obiect care intră în orizontul trăirilor mele. Trebuie să examinăm mai întîi fiecare obiect în raportul său cu celelalte lucruri, pentru a putea determina în ce sens se poate vorbi

despre el ca despre un lucru existent. Un proces trăit poate fi pentru noi o sumă de percepţii, dar el poate fi şi un vis, o halucinaţie etc. Prin urmare, nu pot spune în ce sens există acest proces. Procesul însuşi nu-mi poate arăta sensul în care el există. Aceasta o voi afla numai după ce îl voi examina în raport cu celelalte lucruri. Dar nici în acest caz nu pot şti despre el *mai mult* decît în ce raporturi stă el cu aceste lucruri. Cercetarea mea ajunge pe un tărîm solid abia atunci cînd găsesc un obiect la care pot desluşi sensul existenţei sale, din el însuşi. Acest obiect însă sînt eu însumi ca fiinţă gînditoare, căci eu dau existenţei mele conţinutul precis şi de sine stătător al activităţii gînditoare. Pornind de aici pot pune întrebarea: oare celelalte lucruri există în acelaşi sens, sau în altul?

Cînd facem din gîndire obiect al observaţiei, adăugăm restului de conţinut observat al lumii ceva care, de altfel, scapă atenţiei noastre; nu modificăm însă felul în care se comportă omul faţă de celelalte obiecte. Înmulţim numărul obiectelor de observaţie, dar nu şi metoda de observaţie. În timp ce observăm celelalte lucruri, în fenomenele lumii - la care adaug acum şi fenomenul de a observa - intervine un proces pe care omul îl trece cu vederea. Este un fenomen pe care nu îl luăm în considerare şi care se deosebeşte de toate celelalte fenomene. Dar cînd îmi examinez gîndirea, nu mai am de a face cu nici un element ne luat în considerare. Căci ceea ce stă acum îndărătul ei nu este altceva decît tot gîndirea. Din punct de vedere calitativ, obiectul observat este de aceeaşi natură cu activitatea care se îndreaptă asupra lui. Şi aceasta este iar una din particularităţile caracteristice ale gîndirii. Cînd facem din gîndire obiect de observaţie, nu sîntem constrînşi să recurgem la ajutorul unui element calitativ diferit, ci ne putem păstra în acelaşi element.

Dacă întreţes gîndirii mele un obiect care există fără aportul meu, trec dincolo de observaţia mea şi trebuie să mă întreb: ce drept am eu la aceasta? De ce nu las obiectul să acţioneze pur şi simplu asupra mea? In ce mod este posibil ca gîndirea mea să aibă o relaţie cu obiectul? Acestea sînt întrebări pe care trebuie să şi le pună toţi aceia care reflectează asupra propriilor lor procese de gîndire. Dar toate aceste întrebări nu se mai pun atunci cînd reflectăm asupra gîndirii însăşi. Noi nu adăugăm nici un element străin de ea, deci nici

nu trebuie să ne justificăm cu privire la un asemenea element.

Schelling spune: "A cunoaşte natura, înseamnă a crea natura". Cine ia *ad literam* aceste cuvinte ale cutezătorului filosof naturalist, acela ar trebui să renunţe pentru toată viaţa la orice cunoaştere a naturii. Căci natura există, şi pentru a o crea a doua oară trebuie să cunoşti principiile după care ea s-a născut. Condiţiile de existenţă ale naturii, pe care am voi să le creăm, ar trebui să le învăţăm din natura deja existentă. Dar această învăţare, care ar trebui să premeargă creării, ar fi sinonimă cu cunoaşterea naturii, şi aceasta chiar şi atunci, cînd - după ce am cunoscut condiţiile de existenţă - am renunţat cu totul la creare. Numai o natură care încă nu există ar putea fi creată fără a o cunoaşte *dinainte*.

Ceea ce în cazul naturii este cu neputinţă: crearea înaintea cunoaşterii, o realizam în gîndire. Dacă am vrea să gîndim numai după ce am cunoscut gîndirea, nu am mai gîndi niciodată. Trebuie să ne încumetăm a gîndi mai întîi, pentru ca ulterior, observînd propria noastră gîndire, să ajungem la cunoaşterea ei. Observaţiei gîndirii îi creăm mai întîi noi înşine un obiect. Toate celelalte obiecte există fără contribuţia noastră.

Afirmaţiei mele: noi trebuie să gîndim înainte de a ne putea observa gîndirea, cineva i-ar putea opune uşor cealaltă afirmaţie, ca fiind la fel de îndreptăţită: nici cu digestia nu putem aştepta pînă vom fi observat procesul digestiei. Această obiecţie ar fi asemănătoare aceleia pe care i-o făcuse Pascal lui Cartesius, afirmînd că tot atît de bine s-ar putea spune: eu mă plimb, prin urmare sînt. Bineînţeles că trebuie să diger înainte de a studia procesul fiziologic al digestiei. Dar acest proces s-ar putea compara cu observarea gîndirii numai dacă ulterior nu aş analiza digestia gîndind, ci mîncînd şi digerînd. Că digestia nu poate fi obiect al digestiei, dar gîndirea poate fi foarte bine obiect al gîndirii, acesta este un lucru care îşi are bunele sale temeiuri.

E deci sigur faptul că în gîndire avem procesul universal pe o culme unde, dacă vrem să se realizeze ceva, trebuie să fim prezenţi. Or, tocmai acesta e lucrul important. Tocmai acesta e motivul pentru care obiectele îmi apar atît de enigmatice: fiindcă nu particip la naşterea lor. Pe acestea le găsesc ca realităţi pur şi simplu date; gîndirea însă este ceva ce ştiu cum

se produce. De aceea nu există un punct de plecare mai originar pentru examinarea fenomenelor din lume decît gîndirea.

Aş mai vrea să amintesc, în privinţa gîndirii, o eroare mult răspîndită. Ea constă în faptul că se spune: gîndirea, aşa cum este ea în sine, nu poate fi întîlnită nicăieri. Se spune că gîndirea, care stabileşte corelaţii între observaţiile experienţelor noastre şi le îmbracă cu un ţesut de noţiuni, nu ar fi deloc identică cu gîndirea pe care o obţinem ulterior despre obiectele observaţiei, din care facem apoi obiect al observaţiei noastre. Ceea ce întreţesem mai întîi inconştient în lucruri, ar fi cu totul altceva decît ceea ce scoatem apoi din lucruri, cu deplină conştienţă.

Cine trage asemenea concluzii nu îşi dă seama că pe această cale îi este cu neputinţă să evadeze din sfera gîndirii. Eu nu pot ieşi nicidecum din sfera gîndirii, dacă vreau să examinez gîndirea. Dacă facem distincţie între gîndirea de care mai înainte nu eram conştienţi şi gîndirea de care am devenit apoi conştienţi, nu trebuie să uităm că această distincţie este cu totul exterioară şi nu are nimic de a face cu problema în sine. Eu nu transform un lucru prin aceea că îl observ gîndind. Îmi pot închipui că o fiinţă, cu organe de percepţie cu totul altfel făcute, cu o inteligenţă care funcţionează altfel, să aibă despre cal o cu totul altă reprezentare decît mine, dar nu îmi pot imagina că propria mea gîndire devine alta, prin aceea că eu o observ. Observ ceea ce cu însumi produc. Nu vorbim acum despre felul în care se înfăţişează gîndirea mea altor inteligenţe, ci numai despre felul cum ea mi se înfăţişează mie. În orice caz, imaginea gîndirii mele nu poate fi mai adevărată pentru o altă inteligenţă decît pentru propria mea inteligenţă. Numai dacă nu aş fi eu însumi fiinţa gînditoare, ci gîndirea m-ar întîmpina ca o activitate a unei fiinţe străine mie, numai atunci aş putea spune că imaginea mea despre gîndire s-ar forma într-adevăr într-un mod determinat; dar modul cum ar fi în sine gîndirea acelei fiinţe, acest lucru nu l-aş putea şti.

A examina propria mea gîndire dintr-un alt punct de vedere, pentru aceasta nu simt deocamdată nici cel mai mic impuls. Toate celelalte lucruri din lume le examinez cu ajutorul gîndirii. De ce să fac excepţie de la aceasta tocmai la examinarea gîndirii mele?

Prin cele de mai sus, consider că am justificat îndeajuns motivul pentru care eu pornesc, în examinarea lumii, de la gîndire. Cînd Arhimede a inventat pîrghia, el a crezut că ar putea cu ajutorul ei urni din loc întreg Cosmosul, dacă ar găsi un punct pe care să-şi poată sprijini instrumentul. Avea trebuinţă de un lucru care să-şi găsească suport în sine însuşi. În gîndire avem un principiu care există prin sine însuşi, nu prin altceva. Să încercăm a înţelege lumea pornind de aici. Putem înţelege gîndirea prin ea însăşi. Problema care se pune este doar dacă prin ea mai putem înţelege şi altceva.

Pînă aici am vorbit despre gîndire, fără să ne fi referit la vehicolul ei, conştienţa omenească. Cei mai mulţi dintre filosofii contemporani îmi vor obiecta: înainte de a exista o gîndire, trebuie să existe o conştienţă. De aceea trebuie să pornim de la conştienţă şi nu de la gîndire. Căci gîndirea nu ar exista fără conştienţă. La această obiecţie trebuie să răspund. Dacă vreau să mă lămuresc asupra raportului ce există între gîndire şi conştienţă, trebuie să reflectez asupra acestui fapt. Prin aceasta dau întîietate gîndirii. Natural, la aceasta se poate răspunde: cînd filosoful vrea să *înţeleagă* conştienţa, el se foloseşte de gîndire; în măsura în care face aceasta, el dă întîietate gîndirii, dar în viaţa obişnuită, gîndirea se naşte înăuntrul conştienţei, deci întîietatea revine acesteia din urmă. Dacă am da acest răspuns Creatorului lumii, Care vrea să creeze gîndirea, atunci, fără îndoială, acest răspuns ar fi îndreptăţit. Fireşte, gîndirea nu poate lua naştere fără să realizăm mai întîi conştienţa. Pentru filosof însă nu se pune problema să creeze lumea, ci s-o înţeleagă. De aceea, el nici nu trebuie să caute un punct de plecare pentru crearea lumii, ci pentru înţelegerea ei. Găsesc bizară acuza ce se aduce filosofului că el se interesează în primul rînd de temeinicia principiilor sale şi nu de obiectele pe care vrea să le înţeleagă. Creatorul lumii trebuie să ştie cum să găsească gîndirii un purtător. Dar filosoful trebuie să caute o temelie sigură, de pe care să poată porni la înţelegerea unei realităţi existente. Ce folos dacă pornim de la conştienţă şi o supunem spre examinare observaţiei gînditoare, dacă nu ştim dinainte cum se poate obţine explicaţia lucrurilor prin observaţia *gînditoare*?

Trebuie să examinăm gîndirea mai întîi cu totul neutru, fără a ne referi la un subiect gînditor sau la un obiect gîndit.

Căci în subiect şi obiect avem deja noţiuni care sînt formate prin gîndire. Nu se poate tăgădui că, *înainte de a putea înţelege alte lucruri, trebuie să înţelegem gîndirea*. Cine neagă aceasta, trece cu vederea faptul că el, ca om, nu e la începutul Creaţiunii, ci la sfîrşitul ei. De aceea, pentru a explica lumea prin noţiuni, nu putem porni de la elementele primare ale existenţei, ci de la ceea ce ne este dat, de la realitatea cea mai apropiată, mai intimă. Căci noi nu ne putem transpune dintr-odată la începutul lumii, şi să începem de acolo consideraţiile noastre, ci trebuie să pornim de la clipa de faţă şi să vedem dacă putem urca de la realităţile din prezent către cele anterioare. Cîtă vreme, pentru a explica actualele stări ale Pămîntului, geologia a vorbit despre revoluţii născocite, ea a tatonat în întuneric. Abia după ce ea a început să cerceteze care fenomene se mai desfăşoară astăzi pe Pămînt şi a tras din aceasta concluzii pentru trecut, abia atunci a dobîndit o bază temeinică. Atîta vreme cît filosofia va adopta tot felul de principii: atom, mişcare, materie, voinţă, inconştient etc., ea va pluti în aer. Abia după ce filosoful va considera realitatea ultimă drept prima realitate, abia atunci va putea ajunge la ţintă. Această ultimă realitate, la care s-a ajuns prin evoluţia lumii, este însă *gîndirea*.

Există oameni care spun că noi nu putem stabili cu certitudine dacă gîndirea noastră în sine, este sau nu justă. Prin urmare, sub acest raport, punctul de plecare rămîne, în orice caz, îndoielnic. Acest fel de a vorbi este tot atît de cuminte ca atunci cînd ne-am îndoi, de faptul dacă un pom în sine, este sau nu just. Gîndirea este un fapt; şi a vorbi despre justeţea sau falsitatea unui asemenea fapt este un nonsens. Cel mult mă pot îndoi că gîndirea a fost just întrebuinţată, după cum mă pot îndoi că lemnul unui anumit pom corespunde unui anumit scop. Menirea acestei lucrări va fi tocmai să arate în ce măsură întrebuinţarea gîndirii asupra lumii este justă sau falsă. Pot pricepe cînd cineva se îndoieşte că putem înţelege prin gîndire lumea; dar îmi este de neînţeles cum de se poate cineva îndoi de justeţea gîndirii în sine.

Adaos la noua ediţie (1918). În expunerile precedente am arătat că deosebirea plină de însemnătate ce există între gîndire şi toate celelalte activităţi sufleteşti constituie un fapt

pe care îl poate sesiza orice observaţie într-adevăr nepărtinitoare. Cine nu aspiră la această observaţie nepărtinitoare, va fi ispitit să aducă acestor expuneri obiecţiuni ca acestea: cînd gîndesc asupra unui trandafir, nu fac decît să exprim un raport al "eului" meu faţă de acel trandafir, la fel ca atunci cînd simt frumuseţea trandafirului. În cazul gîndirii, între "eu" şi obiect, ar exista acelaşi raport ca, de pildă, în cazul simţirii sau al percepţiei. Cine face această obiecţie nu are în vedere că *numai* în activitatea de gîndire, eul se ştie, în toate ramificaţiile acestei activităţi, de *o* fiinţă cu principiul activ. În nici una din celelalte activităţi sufleteşti acest lucru nu se întîmplă în întregime. Cînd avem, de pildă, un sentiment de plăcere, o observaţie mai subtilă poate distinge foarte bine în ce măsură "eul" se ştie una cu principiul activ şi în ce măsură în el există şi un principiu pasiv, aşa încît plăcerea apare pur şi simplu în eu. Şi aşa se petrec lucrurile şi cu celelalte funcţiuni sufleteşti. Numai să nu confundăm: "a avea imagini de gîndire" cu a prelucra gînduri prin gîndire. Imaginile de gîndire pot apare în suflet ca un vis, ca inspiraţii vagi. *Gîndirea* este cu totul altceva. Fireşte, cineva ar putea spune: dacă în acest fel înţelegem gîndirea, atunci voinţa este cuprinsă în gîndire şi, în acest caz, nu am avea de a face numai cu gîndirea, ci şi cu o voinţă a gîndirii. Cu toate acestea, un astfel de om ar fi îndreptăţit să spună: adevărata gîndire trebuie întotdeauna voită. Doar că aceasta nu are nimic de a face cu caracterizarea gîndirii, aşa cum ea s-a făcut în aceste considerări. Oricît de necesar ar face esenţa gîndirii ca aceasta să fie *voită*: important e faptul că, atunci cînd ea se desfăşoară, nimic nu e voit din ceea ce nu ar părea "eului", în întregime, activitate a sa proprie, activitate ce poate fi cuprinsă de el în contemplare. Ba chiar trebuie să spunem că, *din cauza* naturii gîndirii pe care am expus-o aici, ea apare celui care observă ca absolut *voită*. Acela care se străduieşte să înţeleagă cu adevărat tot ce este luat în considerare pentru judecarea gîndirii, nu va avea încotro decît să observe că acestei activităţi i se adaugă particularitatea despre care am vorbit aici.

Din partea unei personalităţi pe care autorul acestei căiţi o apreciază foarte mult ca gînditor, i s-a reproşat că, aşa cum o facem noi, el nu ar putea vorbi despre gîndire, pentru că ar fi numai o aparenţă, ceea ce credem a observa drept gîndire

activă. În realitate, noi nu am observa decît rezultatele unei activităţi inconştiente, care ar sta la baza gîndirii. Numai pentru că această activitate inconştientă nu e observată, ar apare iluzia că gîndirea observată s-ar naşte prin sine însăşi, aşa cum se crede că vedem o mişcare în timpul iluminării cu scîntei electrice rapide şi succesive. Şi această obiecţie se bazează pe o observaţie inexactă a stărilor de fapt. Acela care o face nu ia în considerare că "Eul" însuşi este acela care, stînd *înăuntrul* gîndirii, îşi observă propria *sa* activitate. "Eul" ar trebui să stea în afara gîndirii, ca să poată fi indus în eroare la fel ca şi la o iluminare rapidă, intermitentă, cu scîntei electrice. S-ar mai putea spune: acela care face o astfel de comparaţie se înşală cu totul pe sine, aproximativ la fel ca cineva care ar vrea în mod absolut să spună, despre o lumină percepută în mişcare, că în fiecare loc unde aceasta apare, ea ar fi aprinsă din nou, de către o mînă necunoscută. Nu, cel care vrea să vadă în gîndire altceva decît ceea ce se realizează în însuşi "Eul" , drept activitate ce poate fi contemplată, acela trebuie să se facă mai întîi orb faţă de simpla realitate ce stă în faţa observaţiei, pentru ca apoi să poată pune la baza gîndirii o activitate ipotetică. Acela care nu se face, astfel, orb pe sine, va trebui să admită că tot ce el «adaugă gîndind», în acest fel, gîndirii, ne scoate din fiinţa gîndirii. Observaţia nepărtinitoare ne arată că nimic nu poate fi atribuit entităţii gîndirii, din ceea ce nu se găseşte *în* gîndirea însăşi. Nu putem ajunge la ceva ce *cauzează* gîndirea, dacă părăsim domeniul gîndirii.

ŞTIINŢA LIBERTĂŢII
IV. LUMEA CA PERCEPŢIE

Prin gîndire se nasc *noţiuni* şi *idei*. Nu se poate spune prin cuvinte ce este o noţiune. Cuvintele pot doar să-i atragă omului atenţia că el are noţiuni. Cînd cineva vede un pom, gîndirea sa reacţionează faţă de observaţia sa, obiectului i se adaugă un corespondent noţional, iar omul consideră obiectul şi corespondentul său conceptual ca aparţinîndu-şi. Cînd obiectul dispare din cîmpul observaţiei sale, rămîne doar corespondentul conceptual. Acesta din urmă constituie noţiunea obiectului. Cu

cît se extinde mai mult experienţa noastră, cu atît mai mare devine suma noţiunilor noastre. Dar noţiunile nu rămîn niciodată izolate. Ele se unesc într-un tot unitar legic. Noţiunea "organism", de pildă, se leagă de alte noţiuni: "evoluţie legică", "creştere". Alte noţiuni, pe care mi le-am format despre lucrurile particulare, se contopesc cu totul într-o singură noţiune. Toate noţiunile pe care mi le formez despre leu se contopesc în noţiunea generală "leu". Pe această cale, noţiunile particulare se asociază într-un sistem încheiat de noţiuni, în care fiecare noţiune îşi are locul ei deosebit. Din punct de vedere calitativ ideile nu sînt deosebite de noţiuni. Ele sînt noţiuni, dar noţiuni mai bogate în conţinut, mai saturate şi mai cuprinzătoare. Pentru mine este deosebit de important ca aici, în acest loc, să se observe că eu mi-am desemnat ca punct de plecare *gîndirea* şi nu *noţiunile* şi *ideile*, pe care le dobîndim abia prin gîndire. Acestea presupun deja gîndirea. De aceea nu se poate spune, pur şi simplu, şi despre noţiuni, ceea ce am spus despre natura de sine stătătoare şi care nu este determinată de nimic, a gîndirii. (Fac aici dinadins această remarcă, fiindcă aici se află deosebirea dintre mine şi *Hegel*. Hegel consideră noţiunea ca element primar şi originar).

Noţiunea nu poate fi dobîndită din observaţie. Acest lucru reiese şi din împrejurarea că omul în creştere îşi formează abia treptat noţiuni despre lucrurile care îl înconjoară. Noţiunile ajung să fie adăugate observaţiei.

Un filosof mult citit în prezent *(Herbert Spencer)* descrie procesul spiritual pe care îl dezvoltăm referitor la observaţie, în felul următor:

"Plimbîndu-ne pe cîmp, într-o zi de septembrie, cîţiva paşi înaintea noastră auzim un zgomot, iar pe marginea şanţului, din care părea că vine zgomotul, vedem iarba mişcîndu-se. Mai mult ca probabil că vom alerga spre acel loc, pentru a găsi obiectul sau fiinţa care a provocat zgomotul şi mişcarea. La apropierea noastră, o potîrniche îşi ia zborul, şi cu aceasta curiozitatea noastră este satisfăcută: avem ceea ce numim explicaţia fenomenului. Această explicaţie, să reţinem, se obţine în felul următor: fiindcă am observat de nenumărate ori în viaţă că perturbarea stării de repaus a corpurilor mai mici atrage după sine mişcarea celorlalte corpuri care se găsesc printre ele, şi fiindcă, datorită acestui fapt, noi am generalizat

raporturile dintre asemenea perturbări şi asemenea mişcări, putem considera această perturbare particulară ca explicată, de îndată ce aflăm că ea ne oferă tocmai un caz al generalizării noastre". Privind mai exact, lucrurile stau cu totul altfel de cum sînt descrise aici. Cînd aud un zgomot, caut mai întîi noţiunea corespunzătoare acestei observaţii. Abia această noţiune mă duce dincolo de zgomot. Cel care nu reflectează mai departe, aude doar zgomotul şi, cu aceasta, se declară mulţumit. Prin reflecţie însă ajung la concluzia că zgomotul trebuie conceput ca efect. Prin urmare, abia după ce unesc noţiunea *efectului* cu percepţia zgomotului, mă simt îndemnat să depăşesc observaţia şi să caut *cauza*. Noţiunea de efect cheamă la existenţă pe cea de cauză, iar apoi caut obiectul cauzei, pe care îl găsesc în potîrniche. Aceste noţiuni, cauză şi efect, nu pot fi însă dobîndite niciodată din simpla observaţie, chiar dacă aceasta ar îmbrăţişa nenumărate cazuri. Observaţia suscită gîndirea, şi abia gîndirea ne îndrumă cum să asociem experienţele noastre particulare.

Dacă pretindem ca o "ştiinţă strict obiectivă" să-şi scoată datele numai din observaţie, trebuie să pretindem, în acelaşi timp, ca ea să renunţe la orice gîndire. Căci gîndirea, datorită naturii sale, depăşeşte rezultatele observaţiei.

Aici este locul să trecem de la gîndire la fiinţa gînditoare. Căci această fiinţă uneşte gîndirea cu observaţia. Conştienţa omenească este scena pe care se întîlnesc şi se leagă una de alta noţiunea şi observaţia. Prin aceasta am caracterizat, în acelaşi timp, această conştienţă (omenească). Ea este mijlocitorul între gîndire şi observaţie. Cînd omul observă un lucru, acesta îi apare ca o realitate dată, iar cînd gîndeşte, el îşi apare ca fiinţă activă. El consideră *obiect* lucrul observat, iar pe sine însuşi, *subiect* gînditor. Pentru că îşi îndreaptă gîndirea asupra observaţiei, are conştienţa obiectelor; pentru că îşi îndreaptă gîndirea asupra sa, are conştienţa sinei sale, adică *conştienţa de sine*. În mod necesar, conştienţa omenească trebuie să fie în acelaşi timp conştienţă de sine, fiindcă ea este conştienţă *gînditoare*. Căci, atunci cînd gîndirea îşi îndreaptă privirea asupra propriei sale activităţi, ea are ca obiect de observaţie fiinţa sa originară, deci subiectul ei.

Nu trebuie să trecem însă cu vederea că noi nu ne putem determina decît cu ajutorul gîndirii şi tot cu ajutorul gîndirii ne

putem opune obiectelor. De aceea, gîndirea nu trebuie concepută niciodată ca o activitate pur subiectivă. Gîndirea este *dincolo* de subiect şi obiect. Ea formează aceste două noţiuni, la fel ca pe toate celelalte. Prin urmare, cînd raportăm, ca subiect gînditor, o noţiune la un obiect, nu este îngăduit să concepem acest raport ca ceva pur subiectiv. Nu subiectul este acela care stabileşte raportul, ci gîndirea. Subiectul nu gîndeşte fiindcă este subiect, ci el îşi apare lui însuşi ca subiect fiindcă poate gîndi. Activitatea pe care omul o desfăşoară ca fiinţă *gînditoare* nu este, deci, o activitate pur subiectivă, ci o activitate care nu este nici subiectivă, nici obiectivă, o activitate care e deasupra acestor două noţiuni. Nu îmi este îngăduit să spun niciodată că subiectul meu individual gîndeşte, ci mai curînd că acest subiect, el însuşi, trăieşte graţie gîndirii. Gîndirea este deci un element care mă înalţă deasupra sinei mele şi mă leagă cu obiectele. Dar, în acelaşi timp, ea mă desparte de ele, prin aceea că mă opune lor, ca subiect.

Pe aceasta se bazează natura dublă a omului: el gîndeşte şi prin aceasta se cuprinde pe sine însuşi şi întreg restul lumii; dar, în acelaşi timp, cu ajutorul gîndirii el trebuie să se determine faţă de restul lumii ca fiinţă individuală opusă lucrurilor.

Să ne întrebăm acum: cum pătrunde în conştienţă celălalt element, pe care, pînă acum, l-am numit doar obiect de observaţie şi care se întîlneşte cu gîndirea în conştienţa omenească?

Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să îndepărtăm din cîmpul observaţiei noastre tot ceea ce s-a introdus în acest cîmp prin gîndire. Căci conţinutul conştienţei noastre din fiecare clipă este străbătut mereu de noţiuni, în cel mai diferit mod.

Trebuie să ne imaginăm că o fiinţă, dotată cu inteligenţă omenească pe deplin dezvoltată, s-ar naşte din nimic şi ar păşi astfel în faţa lumii. Lucrurile de care ea ar lua cunoştinţă, înainte de a-şi fi pus în activitate gîndirea, ar fi conţinutul observaţiei pure. Acestei fiinţe, lumea nu i s-ar înfăţişa decît ca un agregat eterogen de *obiecte ale senzaţiilor*: culori, sunete, senzaţii de apăsare, de căldură, de gust şi de miros, precum şi sentimente de plăcere şi neplăcere. Acest agregat este conţinutul observaţiei pure, lipsită de gîndire. Lui i se opune

gîndirea, care e gata să-şi desfăşoare activitatea, de îndată ce îşi găseşte un punct de atac pentru această activitate. Experienţa ne învaţă curînd că acest punct este uşor de găsit. Gîndirea este în stare să tragă fire de legătură de la un element de observaţie la celălalt. Ea leagă de aceste elemente anumite noţiuni şi prin aceasta stabileşte un raport între ele. Am văzut mai sus cum un zgomot pe care îl auzim este pus în legătură cu o altă observaţie, că pe cel dintîi îl considerăm efectul celui de al doilea.

Dacă ne amintim apoi de faptul că activitatea gîndirii nu poate fî deloc concepută ca o activitate subiectivă, atunci nu vom mai fi nici ispitiţi să credem că asemenea raporturi, care sînt stabilite prin gîndire, ar avea doar o valoare subiectivă.

Să căutăm acum a găsi prin reflecţie gînditoare, raportul dintre conţinutul observaţiei date în mod nemijlocit - despre care am vorbit mai sus - şi subiectul nostru conştient.

Uzul instabil al cuvintelor mă obligă să convin cu cititorul meu asupra utilizării unui cuvînt de care trebuie să mă folosesc în cele ce urmează. Obiectele directe ale senzaţiilor, amintite mai sus, în măsura în care subiectul conştient ia cunoştinţă de ele prin observaţie, eu le voi numi *percepţii*. Deci, cu acest nume eu nu indic procesul de observaţie, ci *obiectul* acestei observaţii.

Nu aleg expresia *senzaţie*, fiindcă aceasta are în fiziologie o anumită semnificaţie, care este mai restrînsă decît aceea a noţiunii mele de percepţie. Un sentiment pe care îl încerc poate fi indicat foarte bine ca percepţie, dar nu poate fi indicat ca senzaţie în sens fiziologic. Şi de sentimentele mele iau cunoştinţă prin aceea că ele devin pentru mine o *percepţie*. Iar modul în care luăm cunoştinţă de gîndirea noastră prin observaţie este de aşa natură încît am putea numi percepţie şi gîndirea, la prima ei apariţie în conştienţa noastră.

Omul naiv îşi consideră propriile percepţii, în felul în care ele îi apar în mod direct, drept lucruri, care au o existenţă cu totul independentă de el. Cînd vede un pom, el crede că acesta, cu forma lui, cu culorile lui etc., s-ar afla în locul spre care şi-a îndreptat privirea. Cînd acelaşi om vede soarele apărînd dimineaţa la orizont ca un disc, şi urmăreşte mersul acestuia, el are credinţa că toate acestea există (în sine) şi se petrec aievea, aşa cum le vede el. El ţine neclintit la această credinţă

pînă cînd întîlneşte alte percepţii care le contrazic pe cele dintîi. Copilul care nu are încă nici o experienţă în privinţa distanţelor, întinde mîna după Lună şi rectifică ceea ce a considerat real la prima vedere abia după ce o a doua percepţie ajunge în contradicţie cu cea dintîi. Fiecare extindere a orizontului percepţiilor mele mă obligă să-mi rectific imaginea despre lume. Acest lucru ni se arată atît în viaţa de toate zilele, cît şi în evoluţia spirituală a omenirii. Imaginea pe care o aveau anticii despre raportul Pămîntului faţă de Soare şi faţă de celelalte corpuri cereşti, a trebuit înlocuită cu altă imagine de către Copernic, fiindcă aceasta nu mai corespundea noilor percepţii, necunoscute în antichitate. Cînd dr. Franz a operat un orb din naştere, acesta a spus că, înaintea operaţiei sale, el îşi făcuse prin percepţiile simţului său tactil, o cu totul altă imagine despre mărimea lucrurilor. El a trebuit să-şi rectifice percepţiile tactile prin percepţii vizuale.

De unde provine faptul că sîntem constrînşi tot mereu la astfel de rectificări ale observaţiilor noastre?

Răspunsul la această întrebare îl aflăm printr-o simplă reflecţie. Cînd stau la unul din capetele unei alei, la celălalt capăt, la capătul mai îndepărtat de mine, copacii îmi par mai mici şi mai apropiaţi unii de alţii, decît în locul în care stau. Imaginea pe care mi-o dă percepţia mea se modifică de îndată ce schimb locul observaţiei. Prin urmare, această imagine, în forma în care ea mi se înfăţişează, este dependentă de o determinare, care nu depinde de obiectul observat, ci îmi revine mie, aceluia care percep. Pentru alee este absolut indiferent locul în care mă găsesc. În schimb, imaginea pe care o dobîndesc despre ea depinde în mod esenţial de acest loc. Tot aşa, Soarelui şi sistemului planetar le este indiferent faptul că oamenii le privesc tocmai de pe Pămînt. Dar imaginea percepţiei pe care o dobîndesc oamenii despre poziţia şi mersul aştrilor este determinată de locul pe care ei îl ocupă în spaţiu. Această dependenţă a imaginii percepţiei noastre de locul nostru de observaţie este lucrul cel mai uşor de sesizat. Problema devine însă mai grea cînd învăţăm a cunoaşte dependenţa percepţiilor noastre de organismul trupesc şi spiritual. Fizicianul ne arată că în spaţiul în care auzim un sunet, au loc vibraţii ale aerului şi că şi corpul în care căutăm originea sunetului execută o mişcare vibratorie. Noi percepem această

mişcare ca sunet, numai cînd avem o ureche sănătoasă. Fără un asemenea organ, lumea ar rămîne veşnic mută pentru noi. Fiziologia ne învaţă că există oameni care nu percep nimic din minunata splendoare a culorilor care ne înconjoară. Ei nu percep decît nuanţe deschise şi întunecate. Alţii sînt insensibili numai faţă de o anumită culoare, de exemplu faţă de culoarea roşie. Din imaginea lor despre lume lipseşte această nuanţă şi de aceea ea este într-adevăr alta decît aceea a celorlalţi oameni. Dependenţa dintre imaginea pe care mi-o dă percepţia mea şi locul de observaţie aş vrea s-o numesc dependenţă matematică, iar dependenţa de constituţia organismului meu aş vrea s-o numesc dependenţă calitativă. Prin cea dintîi se determină raportul de mărime şi de reciprocă depărtare a percepţiilor mele, iar prin cea de a doua se determină calitatea acestor percepţii. Faptul că văd roşie o suprafaţă roşie - această determinare calitativă - depinde de constituţia ochiului meu.

Prin urmare, imaginile percepţiilor sînt, la început, subiective. Cunoaşterea caracterului subiectiv al percepţiilor noastre poate face să ne îndoim că la temelia acestor percepţii ar sta ceva obiectiv. Cînd ştim că o percepţie, de pildă aceea a culorii roşii sau a unui anumit sunet, nu este posibilă fără o anumită structurare a organismului nostru, putem ajunge la credinţa că, făcînd abstracţie de organismul nostru subiectiv, percepţia nu ar avea nici o existenţă, că fără actul percepţiei, al cărui obiect este, ea nu are nici un fel de existenţă. Această concepţie a găsit un reprezentant clasic în *George Berkeley*, care era de părere că din momentul în care omul a devenit conştient de rolul subiectului în actul percepţiei, el nu mai poate crede într-o lume reală care să existe fără spiritul conştient. El spune: "Unele adevăruri sînt atît de aproape şi atît de vădite încît este de ajuns să ne deschidem ochii pentru a le vedea. Un astfel de adevăr socotesc că se cuprinde în cele ce urmează: toate cîte aparţin cerului şi pămîntului, cu un cuvînt, toate corpurile care compun edificiul uriaş al lumii, nu au nici o existenţă în afara spiritului. Existenţa lor se rezumă numai la actul perceperii sau al cunoaşterii lor, prin urmare, înainte de a fi percepute de mine, înainte de a exista în conştienţa mea sau a unui alt spirit creat, ele sau nu există deloc, sau există numai în conştienţa unui spirit etern". Dacă facem abstracţie de actul percepţiei, pentru această concepţie, din percepţie nu mai

rămîne nimic. Nu există nici o culoare dacă nu este văzută, nu există nici un sunet dacă nu este auzit. Pe cît de puţin există culorile şi sunetele în afara actului percepţiei, tot atît de puţin există întinderea, forma şi mişcarea. Nicăieri nu vedem numai întinderea în spaţiu sau forma, ci pretutindeni acestea sînt legate de culoare sau de alte însuşiri, a căror dependenţă de subiectivitatea noastră nu poate fi pusă la îndoială. Dacă acestea din urmă dispar odată cu percepţia noastră, atunci la fel trebuie să se întîmple şi cu cele dintîi, care sînt legate de ele.

Faţă de cele de mai sus s-a obiectat că, deşi figurile, culorile şi sunetele etc., nu au altă existenţă decît aceea din actul percepţiei, cu toate acestea trebuie să existe lucruri care au o existenţă în afara conştienţei noastre şi cu care imaginile conştiente ale percepţiei s-ar asemăna. Acestei obiecţii, concepţia de mai sus îi opune următoarele: culoarea nu poate fi asemănătoare decît unei culori, figura unei figuri, percepţiile noastre nu pot fi asemănătoare decît percepţiilor noastre şi ele nu se pot asemăna cu nimic altceva. Chiar şi ceea ce numim un obiect nu este altceva decît un grup de percepţii, legate între ele într-un anumit fel. Dacă îi eliminăm unei mese forma, întinderea, culoarea etc., cu un cuvînt tot ceea ce este numai percepţie a mea, din ea nu mai rămîne nimic. Această părere, urmărind lucrurile în mod consecvent, duce la afirmaţia: obiectele percepţiilor mele nu există decît prin mine şi numai întrucît şi atîta vreme cît eu le percep; ele dispar odată cu percepţia, nu au nici un sens fără aceasta. Dar, în afara percepţiilor mele, nu ştiu şi nu pot şti nimic despre nici un obiect.

Împotriva acestei afirmaţii nu se poate obiecta nimic, cîtă vreme nu avem în vedere decît că, în general, percepţiile depind de organizarea subiectului meu. Dar lucrurile s-ar prezenta cu totul altfel, dacă am fi în stare să arătăm funcţiunea perceperii noastre la naşterea unei percepţii. Noi am şti atunci ce se petrece în percepţie în timpul perceperii şi am putea determina totodată şi ceea ce trebuie să existe deja în ea, înainte de a o avea.

Prin aceasta, observaţia noastră se îndreaptă de la obiectul percepţiei la subiectul acesteia. Eu nu percep numai celelalte lucruri, ci mă percep şi pe mine însumi. La început, conţinutul

auto-percepţiei mele îl constituie constatarea că sînt un element permanent, în comparaţie cu imaginile ce vin şi pleacă, ale percepţiilor. Percepţia eului poate apărea mereu în conştienţa mea, în timp ce am alte percepţii. Cînd mă adîncesc în percepţia unui obiect dat, la început, nu sînt conştient decît de acesta. La aceasta se poate adăuga apoi percepţia sinei mele. Acum nu sînt conştient numai de obiect, ci şi de persoana mea care stă faţă în faţă cu obiectul şi îl observă. Eu nu văd numai pomul, ci ştiu în acelaşi timp că *eu sînt acela* care îl vede. Recunosc apoi că în mine se petrece ceva în timp ce observ pomul. Cînd pomul dispare din cîmpul meu vizual, în conştienţa mea rămîne ceva din acest proces: o imagine a pomului. Această imagine s-a unit în decursul observaţiei mele cu sinea mea. Sinea mea s-a îmbogăţit. În conţinutul ei a pătruns un nou element. Pe acest element îl numesc *reprezentarea* mea despre pom. Niciodată nu aş fi în stare să vorbesc despre *reprezentări*, dacă nu aş fi trăit aceste reprezentări în percepţia sinei mele. Percepţiile ar veni şi ar trece. Eu le-aş lăsa să treacă. Numai datorită faptului că îmi percep sinea şi observ cum cu fiecare percepţie se modifică şi conţinutul *acestei* sine, mă văd silit să pun în legătură observarea obiectului cu modificarea propriului meu interior şi să vorbesc despre reprezentarea pe care o am.

Eu percep reprezentarea în sinea mea tot aşa cum percep culorile, sunetele etc. la celelalte obiecte. Acum sînt în măsură să fac o distincţie şi să numesc obiectele din afara mea: *lume exterioară*, în timp ce conţinutul auto-percepţiei mele poate fi numit: *lume interioară*. Nesocotirea raportului dintre reprezentare şi obiect a produs cele mai mari confuzii în filosofia modernă. Perceperea unei schimbări în noi, modificarea pe care o încearcă sinea, a fost pusă pe primul plan, iar obiectul care a prilejuit această modificare s-a pierdut cu totul din vedere. S-a spus că noi nu percepem obiectele, ci numai reprezentările noastre. Eu nu pot şti nimic despre masă în sine, care este obiectul observaţiei mele, ci numai despre transformarea ce se petrece în mine în timp ce percep masa. Această concepţie nu trebuie confundată cu amintita concepţie a lui Berkeley. Berkeley susţine teza naturii subiective a cuprinsului percepţiei mele, dar nu spune că eu aş putea şti numai despre reprezentările mele. El limitează cunoaşterea

mea la reprezentările mele, fiindcă este de părerea că nu există nici un obiect în afară de reprezentări. Ceea ce numesc eu masă, în sensul lui Berkeley, încetează a mai exista de îndată ce nu îmi mai îndrept privirea spre ea. De aceea, după Berkeley, percepţiile mele se nasc direct prin puterea lui Dumnezeu. Văd masa fiindcă Dumnezeu trezeşte în mine această percepţie. De aceea, Berkeley nu recunoaşte alte fiinţe reale, decît pe Dumnezeu şi spiritele omeneşti. Ceea ce noi numim lume, există numai înăuntrul spiritelor. Ceea ce omul naiv numeşte lume exterioară, natură corporală, după concepţia lui Berkeley, nu există. Acestei concepţii i se opune concepţia kantiană, azi atît de răspîndită, care nu limitează cunoştinţele noastre despre lume la reprezentările noastre fiindcă ar fi convinsă că în afara reprezentărilor noastre nu poate exista nici un obiect, ci fiindcă ne crede astfel structuraţi încît putem şti numai despre modificările sinei noastre proprii, nu şi despre obiectele care provoacă aceste modificări. Din faptul că eu nu-mi cunosc decît reprezentările mele, kantianismul nu conchide că nu ar exista nici o realitate independentă de aceste reprezentări, ci conchide doar că subiectul nu poate primi în sine, în mod nemijlocit, o asemenea realitate, el nu şi-o "poate imagina, închipui, nu poate gîndi asupra ei, nu o poate cunoaşte şi nu o poate nici măcar nesocoti, decît numai prin intermediul gîndirii sale subiective" (*O. Liebmann,* Contribuţii la analiza realităţii). Această concepţie crede că spune un lucru absolut cert, un lucru care ni se învederează prin el însuşi, fără nici un argument. "Cel dintîi principiu fundamental pe care filosoful trebuie să-l aducă în faţa conştienţei sale limpezi constă în recunoaşterea faptului că, deocamdată, cunoaşterea noastră se extinde numai asupra reprezentărilor noastre. Reprezentările noastre sînt singurul lucru pe care îl experimentăm direct, pe care îl trăim în mod nemijlocit. Şi tocmai fiindcă le experimentăm direct, de aceea nici îndoiala cea mai radicală nu ne poate smulge cunoştinţa ce o avem despre reprezentările noastre. Dimpotrivă, cunoştinţa care trece dincolo de reprezentarea mea - această expresie o întrebuinţez aici în sensul cel mai larg, aşa încît prin ea înţelegem şi orice fenomen fizic - nu este ferită de îndoială. De aceea, *la începutul filosofării*, orice cunoştinţă care trece dincolo de reprezentări, trebuie considerată în mod expres

îndoielnică". Cu aceste cuvinte îşi începe *Volkelt* cartea sa "Teoria cunoaşterii la Kant". Ceea ce ni se înfăţişează aici ca un adevăr nemijlocit şi de la sine înţeles, nu este, în realitate, decît rezultatul unei operaţii de gîndire care se desfăşoară în felul următor: omul naiv crede că lucrurile, aşa cum le percepe el, există şi în afara conştienţei sale. Fizica, fiziologia şi psihologia par a ne învăţa însă că, pentru a avea percepţii, ne este necesar organismul nostru şi că, prin urmare, noi nu putem şti despre lucruri decît ceea ce ne mijloceşte acest organism. Deci percepţiile noastre sînt modificări ale organismului nostru, şi nu lucruri în sine. *Eduard von Hartmann* a caracterizat procesul de gîndire indicat aici, în sensul că el trebuie să ducă la convingerea că nu putem avea o cunoştinţă directă decît numai despre reprezentările noastre (vezi E.v. Hartmann, "Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii"). Fiindcă în afara organismului nostru găsim vibraţii ale corpurilor şi ale aerului, care ni se înfăţişează ca sunet, se trage concluzia că ceea ce numim sunet nu ar fi altceva decît o reacţie subiectivă a organismului nostru la acele mişcări din lumea exterioară. În acelaşi fel aflăm că şi culorile şi căldura ar fi modificări ale organismului nostru. Şi anume, se crede că aceste două genuri de percepţii se nasc în noi ca o consecinţă a unor procese din lumea exterioară, care se deosebesc cu totul de ceea ce trăim noi drept căldură sau culoare. Cînd asemenea procese excită nervii pielii corpului meu, atunci am percepţia subiectivă a căldurii; cînd asemenea procese ating nervul optic, eu percep lumina şi culoarea. Prin urmare, lumina, culoarea şi căldura sînt răspunsul nervilor mei senzitivi la excitaţiile din afară. Simţul tactil, de asemenea, nu-mi înfăţişează obiectele lumii exterioare, ci numai propriile mele stări. În sensul fizicii modeme, am putea crede că obiectele sînt făcute din părţi infinit de mici, din molecule, şi că aceste molecule nu sînt lipite unele de altele, ci au o anumită distanţă între ele. Prin urmare, între ele este un spaţiu liber. Prin acesta, moleculele acţionează unele asupra celorlalte prin intermediul unor forţe de atracţie şi de respingere. Cînd îmi apropii mîna de un obiect, moleculele mînii mele nu ating deloc moleculele corpului, ci rămîne o anumită distanţă între corp şi mînă, iar ceea ce simt drept rezistenţă a corpului, nu este altceva decît efectul forţei de respingere, pe care moleculele corpului o exercită asupra mînii

mele. Prin urmare, se spune că eu sînt în afara obiectelor şi nu percep decît efectul pe care acestea îl exercită asupra organismului meu.

Ca o completare a raţionamentelor de mai sus, a apărut teoria energiei specifice a simţurilor, elaborată de *J. Miiller* (1801-1858). Ea susţine că fiecare simţ are însuşirea de a răspunde numai într-un singur fel la orice excitări exterioare. Dacă asupra nervului optic se exercită o acţiune, atunci ia naştere percepţia luminii, indiferent dacă excitarea are loc prin ceea ce noi numim lumină, sau dacă asupra nervului se exercită o apăsare mecanică ori un curent electric. Pe de altă parte, prin aceleaşi excitări exterioare se provoacă, în diferitele simţuri, diferite percepţii. De aici pare să rezulte că simţurile noastre nu ne pot mijloci decît ceea ce se petrece în ele înşile, şi nu ne pot transmite nimic din realităţile lumii exterioare. Ele determină percepţiile în funcţie de propria lor natură.

Fiziologia ne arată că nu poate fi vorba nici despre o cunoaştere directă a proceselor pe care le provoacă obiectele în organele noastre senzoriale. Cînd fiziologul urmăreşte procesele care au loc în propriul nostru corp, află că efectele mişcărilor exterioare suferă cele mai diferite transformări încă în organele senzoriale. Acest fenomen poate fi urmărit cel mai bine la ochi şi la ureche. Ambele sînt organe foarte complicate, care modifică în mod esenţial excitaţia exterioară, înainte de a o duce la nervul corespunzător. Excitaţia deja modificată este acum condusă de la terminaţia periferică a nervului spre creier. Aici trebuie apoi excitat sistemul nervos central. De aici se trage concluzia că procesul exterior a suferit o serie de modificări, înainte de a ajunge la conştienţa noastră. Ceea ce se întîmplă acum în creier, se leagă de procesul exterior prin atîtea procese intermediare, încît nu ne mai putem gîndi la o asemănare cu acesta. Ceea ce creierul mijloceşte, în cele din urmă, sufletului, nu sînt nici procesele exterioare, nici procese din organele senzoriale, ci sînt procese care se petrec numai în creier. Dar nici pe acestea din urmă sufletul încă nu le percepe direct. Ceea ce avem în conştienţă, în cele din urmă, nu sînt deloc procese ale creierului, ci senzaţii. Senzaţia mea de *roşu* nu are absolut nici o asemănare cu procesul care se desfăşoară în creier, cînd văd culoarea roşie. Aceasta din urmă, la rîndul său, apare în suflet numai ca un efect provocat de procesul din

creier. Iată de ce *Hartmann* spune: "Cele percepute de subiect nu sînt decît modificări ale propriilor sale stări psihice şi nimic altceva" ("Problema de bază a teoriei cunoaşterii"). Cînd am doar senzaţii, acestea nu sînt încă nici pe departe grupate în realitatea pe care eu o percep drept obiect. Prin creier mi se pot transmite doar senzaţii individuale. Senzaţiile de tare şi moale îmi sînt mijlocite de simţul tactil, senzaţiile de culoare şi lumină de cel vizual. Totuşi, aceste senzaţii se găsesc unite în unul şi acelaşi obiect. Prin urmare, această unire trebuie să o provoace însuşi sufletul. Aceasta înseamnă că sufletul grupează într-un tot, în obiecte, senzaţiile particulare mijlocite de creier. Creierul meu îmi transmite, în mod izolat, senzaţii vizuale, tactile şi auditive, şi anume pe căi cu totul diferite. Sufletul grupează apoi aceste senzaţii în reprezentarea unei trompete. Acest element final al unui proces (reprezentarea trompetei) este ceea ce apare în conştienţa mea. În el nu se mai găseşte nimic din realitatea exterioară mie, care, la origine, a făcut o impresie asupra simţurilor mele. Pe drumul care duce spre creier, şi prin creier la suflet, obiectul exterior s-a pierdut cu desăvîrşire.

Ne va fi greu să găsim în istoria vieţii spirituale a omenirii un al doilea sistem filosofic care să fie construit cu atîta agerime de minte şi care, cu toate acestea, să se prăbuşească, la o examinare mai exactă. Să vedem mai de aproape cum se naşte o astfel de teorie filosofică. Se porneşte mai întîi de la ceea ce îi este dat conştienţei naive, de la obiectul perceput. Apoi se arată că dacă nu am avea nici un simţ, pentru noi nu ar exista nimic din cele ce găsim la acest obiect. N-avem ochi - n-avem culoare. Deci, culoarea încă nu există în ceea ce acţionează asupra ochiului. Ea se naşte abia din acţiunea reciprocă dintre ochi şi obiect. Prin urmare, obiectul este fără culoare. Dar culoarea nu există nici în ochi, căci aici găsim un proces fizic sau chimic, care este condus la creier prin nervi, iar în creier dă naştere unui alt proces. Nici acesta nu este încă culoarea. Ea este provocată în suflet abia prin procesul cerebral. Şi nici acum culoarea încă nu a pătruns în conştienţă, ci abia sufletul o transpune în afară, asupra unui obiect. Şi, în sfîrşit, la acest obiect cred că percep culoarea. Am parcurs un circuit complet. Am devenit conştienţi de un obiect colorat. Aceasta e prima parte. Şi acum începe operaţia de gîndire. Dacă nu aş avea ochi, pentru mine obiectul nu ar avea culoare.

Deci, eu nu pot strămuta culoarea asupra obiectului. Să o căutăm. O caut în ochi - zadarnic. In nervi - zadarnic. În creier - tot zadarnic. În suflet - da, aici o găsesc, dar nu unită cu obiectul. Obiectul colorat îl găsesc abia acolo de unde am pornit. Cercul s-a închis. Eu consider drept un produs al sufletului meu ceea ce omul naiv îşi imaginează ca existenţă exterioară, în spaţiu.

Cîtă vreme ne oprim aici, totul pare a fi în cea mai perfectă ordine. Dar problema trebuie examinată încă o dată de la început. Pînă acum am lucrat cu un element: cu percepţia exterioară, despre care, mai înainte, ca om naiv, am avut o idee cu totul falsă. Eram de părere că, aşa cum o percep, ea ar avea o existenţă obiectivă. Acum observ că ea dispare odată cu reprezentarea mea, că ea nu este decît o modificare a stărilor mele sufleteşti. Şi dacă lucrurile stau astfel, mai am eu dreptul să pornesc de la percepţie, în consideraţiile mele? Pot eu spune că ea acţionează asupra sufletului meu? Masa, despre care mai înainte am crezut că acţionează asupra mea şi trezeşte în mine o reprezentare, de acum înainte trebuie considerată şi ea drept o reprezentare. Dar atunci, în mod consecvent, nici organele mele senzoriale şi procesele care se desfăşoară în ele nu sînt decît subiective. Eu nu am dreptul să vorbesc despre un ochi real, ci numai despre reprezentarea ce o am despre ochi. La fel stau lucrurile cu procesele de transmitere din nervi, cu procesul care se petrece în creier, dar chiar şi cu procesul din suflet, prin care, din haosul diferitelor senzaţii, se spune că s-ar clădi lucrurile. Dacă parcurg încă o dată fazele actului meu de cunoaştere, pornind de la premiza că primul proces de gîndire este just - raţionamentul din urmă se înfăţişează ca un păienjeniş de reprezentări care, ca atare, nu pot acţiona unele asupra celorlalte. Nu pot zice că reprezentarea ce o am despre obiect acţionează asupra reprezentării ce o am despre ochi, iar din acest raport de reciprocitate s-ar naşte reprezentarea culorii. Dar nici nu este necesar să fac acest lucru. Căci de îndată ce m-am lămurit asupra faptului că organele mele senzoriale şi funcţiile acestora, procesele mele nervoase cu cele sufleteşti nu-mi pot fi date decît tot prin percepţie, amintitul proces de gîndire ne apare cu totul imposibil. Este adevărat că fără un organ senzorial corespunzător, pentru mine nu există percepţie. Dar tot aşa, fără percepţie, nu există organul

senzorial. Pot trece de la percepţia mesei la ochiul care o vede, la nervii tactili care o palpează; dar cele ce se petrec în aceste organe, eu nu le pot afla decît tot numai din percepţie. Şi apoi observ numaidecît că în procesul care se desfăşoară în ochi nu este nici o urmă de asemănare cu ceea ce percep drept culoare. Nu pot nimici percepţia culorii prin aceea că descriu procesul care se desfăşoară în ochi în timpul acestei percepţii. Tot atît de puţin regăsesc culoarea în procesele nervilor şi în acelea ale creierului; eu leg doar percepţii noi din lăuntrul organismului meu cu primele, pe care omul naiv le transpune în afara organismului său. Nu fac decît să trec de la o percepţie la alta.

În afară de aceasta, întreaga deducţie conţine un salt. Eu sînt în stare să urmăresc procesele din organismul meu pînă la procesele din creierul meu, chiar dacă aserţiunile mele devin din ce în ce mai ipotetice, cu cît mă apropii mai mult de procesele centrale ale creierului meu. Calea observaţiei exterioare încetează la procesul din creier, şi anume la acel proces pe care l-aş percepe dacă, în momentul actului de percepţie, aş putea analiza creierul cu ajutorul metodelor şi mijloacelor fizice, chimice etc. Calea observaţiei interioare începe cu senzaţia şi duce pînă la construirea obiectelor din materialul senzaţiilor. La trecerea de la procesul din creier la senzaţie, calea observaţiei este întreruptă.

Felul de a gîndi, caracterizat mai sus - care, în opoziţie cu punctul de vedere al conştienţei naive, numit realism naiv, se denumeşte pe sine idealism critic - face greşeala că atribuie uneia din percepţii caracterul de reprezentare, iar pe cealaltă o acceptă exact în sensul în care sînt acceptate lucrurile de către realismul naiv, pe care, în aparenţă, îl combate. Acest fel de a gîndi vrea să dovedească caracterul de reprezentare al percepţiilor, considerînd în chip naiv, drept fapte obiective, percepţiile făcute asupra propriului nostru organism şi, pe lîngă toate acestea, trece cu vederea faptul că el confundă două domenii de observaţie, între care nu poate găsi nici o legătură.

Idealismul critic poate combate realismul naiv numai dacă - adoptînd el însuşi concepţia realismului naiv - admite că propriul său organism are o existenţă obiectivă. În clipa în care devine conştient de faptul că percepţiile pe care le are în contact cu propriul său organism sînt absolut identice cu

percepţiile cărora realismul naiv le atribuie o existenţă obiectivă, el nu se mai poate sprijini pe cele dintîi, ca pe o temelie sigură. El ar trebui să considere şi organismul său subiectiv, numai ca pe un simplu complex de reprezentări. Dar, prin aceasta, ni se ia posibilitatea de a concepe conţinutul lumii percepute drept un produs al organismului nostru spiritual. Ar trebui să admitem că reprezentarea "culoare" nu este decît o modificare a reprezentării "ochi". Aşa-numitul idealism critic nu poate fi susţinut fără a recurge la realismul naiv. Pe acesta din urmă îl combate, admiţînd pe un alt tărîm premizele proprii acestuia, fără a le mai examina.

Un lucru e sigur: prin cercetări în domeniul percepţiei, idealismul critic nu poate fi dovedit, prin urmare percepţia nu poate fi deposedată de caracterul ei obiectiv.

Dar nu ne este îngăduit a pretinde nici că fraza: "*lumea percepută este reprezentarea mea*" ar fi un adevăr limpede prin el însuşi şi care să nu mai aibă nevoie de nici o argumentare. *Schopenhauer* îşi începe opera sa principală "Lumea ca voinţă şi reprezentare" cu următoarele cuvinte: "Lumea este reprezentarea mea. - Acesta este adevărul valabil pentru toate fiinţele vii şi capabile de cunoaştere, cu toate că numai omul îl poate cuprinde în abstracta sa conştienţă reflectată; şi dacă face într-adevăr aceasta, el a ajuns la reflecţia filosofică. Atunci el îşi dă seama şi este sigur că el nu cunoaşte nici Soare, nici Pămînt, ci întotdeauna numai ochiul care vede Soarele, numai mîna care simte pămîntul, că lumea din jurul său nu există decît ca reprezentare, adică numai în raport cu un altul, cu acela care îşi reprezintă, deci cu el însuşi. Dacă un adevăr se poate rosti *a priori*, el nu poate fi decît cel arătat, căci el este expresia acelei forme a tuturor experienţelor posibile şi imaginabile, mai generală decît toate celelalte lucruri, mai generală ca timpul, spaţiul şi cauzalitatea, căci toate acestea îl presupun pe el..." Eşecul întregului raţionament rezidă în circumstanţa deja indicată, din care rezultă că şi ochiul şi mîna sînt percepţii, la fel ca Soarele şi Pămîntul. În sensul lui Schopenhauer şi folosindu-ne de felul său de a se exprima, i-am putea obiecta: ochiul meu care vede Soarele şi mîna mea care simte pămîntul sînt reprezentări ale mele, la fel ca Soarele şi Pămîntul. Dar este cu totul clar că spunînd acestea, anulez iar afirmaţia. Căci numai ochiul meu real şi mîna mea reală ar putea avea reprezentările

Soare şi *Pămînt*, drept modificări proprii ale lor, dar nu reprezentările mele despre ochi şi mînă. Dar idealismul critic nu are dreptul de a vorbi decît despre *aceste* reprezentări.

Idealismul critic nu este deloc în stare să dobîndească o concepţie despre raportul dintre percepţie şi reprezentare. Idealismul critic nu poate face distincţia, indicată cu cîteva pagini în urmă ş.u., între ceea ce se petrece în percepţie în timpul actului perceperii şi ceea ce trebuie să existe deja din ea, înainte de a fi percepută. De aceea, în acest scop, trebuie să pornim pe o altă cale.

ŞTIINŢA LIBERTĂŢII
V. CUNOAŞTEREA LUMII

Din consideraţiile precedente rezultă imposibilitatea de a dovedi, din examinarea conţinutului observaţiilor noastre, că percepţiile noastre ar fi reprezentări. Pentru a face această dovadă, unii gînditori au spus: dacă procesul de percepţie se desfăşoară aşa cum ni-l reprezentăm, potrivit concepţiilor naiv-realiste despre constituţia psihologică şi fiziologică a individului, atunci nu avem de a face cu lucruri în sine, ci numai cu reprezentările noastre despre lucruri. Dacă realismul naiv, urmărit în mod consecvent, duce la rezultate care reprezintă tocmai contrariul premizelor sale, aceste premize trebuie socotite ca improprii pentru întemeierea unei concepţii despre lume, şi, ca atare, trebuie abandonate. În orice caz, nu este îngăduit a respinge premizele şi a accepta concluziile, aşa cum face idealismul critic care, la temelia afirmaţiei sale "lumea este reprezentarea mea" pune tocmai argumentarea de mai sus. (Eduard von Hartmann, în lucrarea sa "Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii", face o expunere amănunţită a acestei argumentări).

Una este justeţea idealismului critic, alta este puterea de convingere a argumentelor sale. Cum stau lucrurile cu justeţea idealismului critic, vom vedea mai tîrziu, în expunerile noastre. Puterea de convingere a argumentelor sale este însă egală cu zero. Cînd clădim o casă, şi, la ridicarea primului etaj, se surpă parterul, atunci, odată cu acesta, se prăbuşeşte şi primul etaj.

Realismul naiv stă faţă de idealismul critic în acelaşi raport ca acest parter faţă de etajul întîi.

Cel care crede că întreaga lume percepută nu ar fi decît o lume reprezentată, adică efectele lucrurilor necunoscute mie asupra sufletului meu, pentru acela problema propriu-zisă a cunoaşterii nu se mărgineşte, natural, la reprezentările prezente numai în suflet, ci se extinde şi la lucrurile existente dincolo de conştienţa noastră, la lucrurile independente de noi. El se întreabă: fiindcă acestea din urmă nu sînt accesibile observaţiei noastre pe o cale *directă*, cît putem cunoaşte din ele pe o cale *indirectă*? Cel ce se situează pe acest punct de vedere, nu se interesează de înlănţuirea lăuntrică a percepţiilor sale conştiente, ci de cauzele inconştiente ale acestora, care au o existenţă independentă de el, în timp ce, după părerea sa, percepţiile dispar de îndată ce îşi abate simţurile de la obiecte. Din acest punct de vedere, conştienţa noastră acţionează ca o oglindă din care imaginile lucrurilor dispar de îndată ce faţa ei nu mai este îndreptată spre ele. Dar acela care nu vede însăşi lucrurile, ci numai imaginile lor oglindite, acela trebuie să se instruiască asupra însuşirii lucrurilor pe o cale indirectă, pe o cale deductivă, observînd comportamentul acestora. Acest punct de vedere îl adoptă ştiinţa naturală modernă, care se foloseşte de percepţii numai ca de un ultim mijloc pentru a dobîndi explicaţia singurelor fenomene într-adevăr reale, a fenomenelor materiale ce stau înapoia acestor percepţii. Cînd, ca idealist critic, filosoful admite sub o formă oarecare o existenţă, atunci, prin intermediul reprezentărilor, el îşi îndreaptă întreaga sa strădanie de cunoaştere numai spre această existenţă. Interesul său trece cu vederea lumea subiectivă a reprezentărilor şi se îndreaptă spre obiectele care produc aceste reprezentări.

Dar idealismul critic poate merge atît de departe încît să spună: eu sînt închis în lumea reprezentărilor mele şi nu pot ieşi din ea. Dacă mă gîndesc la faptul că în dosul reprezentărilor mele stă o realitate, acest gînd nu este altceva decît tot o reprezentare a mea. Atunci un asemenea idealist sau va nega cu totul lucrul în sine, sau va arăta că, pentru noi oamenii, lucrul în sine nu prezintă nici o însemnătate, deci nici nu interesează dacă lucrul în sine există sau nu, căci oricum nu putem şti nimic despre el.

Unui asemenea idealist critic, lumea întreagă îi apare ca un vis, faţă de care orice aspiraţie după cunoaştere ar fi pur şi simplu un nonsens. Pentru el nu pot exista decît două categorii de oameni: naivii, care îşi consideră propriile lor urzeli de vise drept lucruri reale, şi înţelepţii, care înţeleg zădărnicia acestei lumi de vis şi care treptat-treptat trebuie să piardă orice poftă de a se mai interesa de ea. Pentru asemenea concepţie, chiar şi propria personalitate poate să devină doar o imagine de vis. Întocmai cum printre imaginile viselor noastre din somn apare imaginea de vis a propriei noastre persoane, tot astfel, în conştienţa de veghe, reprezentării noastre despre lumea exterioară i se adaugă reprezentarea propriului nostru eu. Ceea ce avem atunci în conştienţă nu este adevăratul nostru eu, ci numai reprezentarea pe care o avem despre acest eu. Cel care neagă existenţa lucrurilor, sau cel puţin posibilitatea cunoaşterii lor, acela trebuie să nege atît existenţa cît şi cunoaşterea propriei sale personalităţi. Idealistul critic ajunge atunci să afirme: "întreaga realitate se transformă într-un vis minunat, fără viaţă, despre care se visează şi fără un spirit, care visează; într-un vis care face parte dintr-un vis despre sine însuşi" (vezi Fichte, "Menirea omului").

Pentru cel ce consideră viaţa nemijlocită un vis, indiferent dacă în dosul acestui vis presupune că mai există ceva sau că îşi raportează reprezentările proprii la lucruri reale, pentru el viaţa însăşi trebuie să piardă orice interes ştiinţific. Dar, în timp ce pentru cel care crede că universul accesibil nouă este epuizat prin vis, orice ştiinţă este o absurditate, pentru celălalt, care se crede îndreptăţit să tragă concluzii asupra lucrurilor din reprezentări, pentru acela ştiinţa constă din cercetarea "lucrurilor în sine". Întîia concepţie poate fi numită *iluzionism* absolut, iar pe cea de a doua, reprezentantul ei cel mai consecvent - Eduard von Hartmann - a numit-o *realism transcendental*.[1]

---

[1] În sensul acestei concepţii despre lume, prin *transcendental* se înţelege o cunoaştere, care se crede conştientă de faptul că despre lucrurile în sine nu se poate spune ceva direct, care, însă, pornind de la elementele subiective cunoscute, îngăduie să se tragă concluzii despre realităţile necunoscute de dincolo de subiect (transcendente). Pentru această concepţie, lucrul în sine este dincolo de sfera pe care o putem cunoaşte *direct,* deci este transcendent. Lumea noastră

Aceste două concepţii au un element comun cu realismul naiv prin aceea că ele încearcă să prindă rădăcini în lume, pornind de la examinarea percepţiilor. Dar, înăuntrul acestui domeniu, ele nu pot afla nicăieri un teren solid.

O întrebare principală pentru adeptul realismului transcendental ar trebui să fie: cum naşte eul, din sine însuşi, lumea reprezentărilor? O serioasă strădanie după cunoaştere nu poate nutri interes pentru o lume de reprezentări care dispare de îndată ce ne închidem simţurile faţă de lumea exterioară, decît în măsura în care ea constituie un mijloc pentru a cerceta, pe o cale indirectă, lumea eului, care există prin sine însuşi. Dacă obiectele experienţelor noastre ar fi reprezentări, atunci viaţa noastră de toate zilele s-ar asemăna unui vis, iar cunoaşterea adevăratelor realităţi s-ar asemăna trezirii. Dar nici imaginile noastre de vis nu ne interesează decît atît timp cît visăm, prin urmare nu ne putem da seama de natura ireală a visului. În momentul trezirii nu mai întrebăm despre înlănţuirea lăuntrică a imaginilor noastre de vis, ci de procesele fizice, fiziologice şi psihologice care stau la temelia lor. Tot atît de puţin se poate interesa de înlănţuirea lăuntrică a detaliilor din lume, filosoful care consideră această lume ca o reprezentare a sa. În cazul cînd în general admite existenţa unui eu, el nu-şi mai pune problema cum se înlănţuie reprezentările sale una cu alta, ci se întreabă ce se petrece în sufletul independent de el, în timp ce, în conştienţa sa are loc o anumită desfăşurare de reprezentări. Cînd visez că beau vin, care îmi provoacă o arsură în laringe şi apoi mă trezesc cu o tusă (vezi *Weygandt*, "Naşterea visurilor", 1893), atunci, în momentul trezirii, acţiunea visului încetează de a mai avea vreun interes pentru mine. Atenţia îmi este îndreptată acum numai asupra procesului fiziologic şi psihologic, prin care se exprimă simbolic, în imagine de vis, nevoia de a tuşi. În mod asemănător, de îndată ce filosoful s-a convins de caracterul de reprezentare al lumii, el trebuie să treacă numaidecît de la această lume la sufletul real care stă în dosul ei. În orice caz, lucrurile stau şi mai rău, cînd iluzionismul neagă cu desăvîrşire existenţa eului din dosul reprezentărilor, sau consideră că nu

---

poate fi însă raportată la lumea transcendentală. Hartmann îşi numeşte concepţia realism în sensul că ea vizează realul, transcendentul care depăşeşte aspectul subiectiv, ideal, al lucrurilor.

poate fi cunoscut. La o asemenea părere putem ajunge foarte uşor, îndată ce observăm că, în opoziţie cu visele, există starea de veghe în care avem posibilitatea să înţelegem natura viselor şi să le raportăm la fapte reale, dar că nu există o stare de conştienţă care să se găsească în acelaşi raport în care se găseşte acesta din urmă, faţă de starea de vis. Adepţii acestei concepţii trec cu vederea că există ceva care se raportează la simpla percepţie, aşa cum se raportează experienţele din starea de veghe la vise. Acest ceva este *gîndirea*.

Omului naiv nu i se poate atribui lipsa de înţelegere pe care o indicăm aici. El se dăruieşte vieţii şi consideră lucrurile ca fiind reale, aşa cum se înfăţişează ele experienţei sale. Dar primul pas care se întreprinde dincolo de acest punct, nu poate consta decît din întrebarea: care este raportul dintre gîndire şi percepţie? Este absolut indiferent dacă percepţia continuă sau nu să existe în înfăţişarea în care ea îmi este dată înainte şi după ce mi-am reprezentat-o; dacă vreau să spun ceva despre ea, o pot face numai cu ajutorul gîndirii. Cînd spun că lumea este reprezentarea mea, am exprimat rezultatul unui proces de gîndire, iar dacă gîndirea mea nu poate fi aplicată asupra lumii, atunci acest rezultat este o eroare. Între percepţie şi orice fel de afirmaţie despre ea se intercalează gîndirea.

Am arătat deja motivul pentru care, la examinarea lucrurilor, gîndirea este cel mai adesea trecută cu vederea. El rezidă în împrejurarea că noi ne îndreptăm atenţia numai asupra lucrului la care gîndim, dar nu ne-o îndreptăm, în acelaşi timp, asupra gîndirii. Conştienţa naivă consideră, de aceea, gîndirea ca ceva ce nu are nimic de a face cu lucrurile, ci stă cu totul în afara lor şi formulează consideraţii asupra lumii. Imaginea pe care o schiţează gînditorul despre fenomenele lumii nu este considerată ca ceva ce aparţine lucrurilor, ci ca un lucru care există numai în capul omului; lumea este completă şi fără această imagine. Lumea este încheiată şi terminată în toate substanţele şi forţele sale, iar despre această lume terminată, omul îşi face o imagine. Dar pe cei care gîndesc astfel trebuie să-i întrebăm: cu ce drept declaraţi voi lumea ca un lucru terminat, fără a include în constituţia ei şi gîndirea? Oare universul nu produce gîndirea în capul omului cu aceeaşi necesitate cu care produce floarea la o plantă? Sădiţi o sămînţă în pămînt. Din ea cresc rădăcini şi tulpină. Se dezvoltă frunze şi

flori. Aşezaţi planta în faţa voastră. Ea se uneşte în sufletul vostru cu o anumită noţiune. De ce această noţiune aparţine plantei mai puţin decît îi aparţin frunzele şi florile? Voi ziceţi: frunzele şi florile există şi fără un subiect care să le perceapă; noţiunea apare abia atunci cînd omul se situează în faţa plantei. Foarte bine. Dar şi florile şi frunzele plantei apar numai dacă există pămîntul în care putem pune sămînţa, dacă există lumina şi aerul, în care frunzele şi florile se pot dezvolta. La fel apare noţiunea plantei, cînd o conştienţă gînditoare întîmpină planta.

Este cu totul arbitrar a considera ca totalitate, ca un întreg, suma celor ce aflăm despre un lucru prin simpla percepţie, iar ceea ce rezultă prin considerarea gînditoare - un adaos care nu ar avea nimic de a face cu lucrul însuşi. Dacă privesc astăzi un boboc de trandafir, imaginea pe care acesta o oferă percepţiei mele este aceea a unei flori închise. Dacă pun bobocul în apă, mîine voi obţine o cu totul altă imagine a acestuia. Dacă nu-mi întorc privirea de la bobocul de trandafir, voi vedea starea lui de azi trecînd continuu în cea de mîine, prin nenumărate stări intermediare. Imaginea care mi se oferă într-un anumit moment nu este decît o secţiune întîmplătoare dintr-un obiect care se află într-o devenire continuă. Dacă nu aşez bobocul în apă, el nu va dezvolta o serie întreagă de faze, care se află latente în el. Tot aşa, mîine pot fi împiedicat să observ mai departe floarea şi, prin aceasta, să am o imagine incompletă.

O părere care ar afirma despre imaginea momentană a unui lucru: iată, acesta este lucrul! - poate fi considerată ca lipsită de orice obiectivitate. La temelia ei stă o constatare legată de întîmplare.

Tot atît de inadmisibil este să declarăm drept obiect suma caracteristicilor dobîndite prin percepţie. Ar fi foarte posibil ca un spirit să poată primi noţiunea concomitent cu percepţia şi nedespărţite una de alta. Un asemenea spirit nu ar putea ajunge niciodată la ideea de a considera noţiunea ca ceva ce nu aparţine obiectului. El ar trebui să atribuie acesteia o existenţă inseparabilă de cea a obiectului.

Vreau să clarific problema şi mai bine printr-un exemplu. Dacă arunc o piatră prin aer în direcţia orizontală, o văd succesiv în diferite locuri. Unind aceste locuri, obţin o linie. În matematică studiez diferite forme de linii, printre care şi

parabola. Ştiu că parabola este o linie care se naşte cînd un punct se mişcă după anumite legi. Dacă cercetez condiţiile în care se mişcă piatra aruncată, voi afla că linia mişcării sale este identică cu aceea pe care o cunosc sub denumirea de parabolă. Faptul că piatra se mişcă tocmai după o parabolă este consecinţă a condiţiilor date şi rezultă în mod necesar din acestea. Forma parabolei face parte din ansamblul fenomenului, ca toate celelalte componente. Pentru spiritul despre care am vorbit mai sus, şi care n-ar fi nevoit să urmeze drumul indirect al gîndirii, ar exista nu numai suma senzaţiilor vizuale din diferite puncte, ci, nedespărţit de fenomen, şi forma de parabolă a traiectoriei, pe care *noi* o adăugăm fenomenului abia cu ajutorul gîndirii.

Că, la început, obiectele ne sînt date fără noţiunile corespunzătoare, este un fapt care nu depinde de ele, ci de structura noastră spirituală. Căci întreaga noastră fiinţă funcţionează în aşa fel încît elementele realităţii ne vin pe două căi: pe calea *percepţiei* şi pe calea *gîndirii*.

Felul în care sînt organizat pentru a înţelege lucrurile nu are nimic de a face cu natura acestora. Sciziunea între percepţie şi gîndire există abia din clipa în care eu, observatorul, mă situez în faţa acestor lucruri. Care elemente aparţin unui obiect şi care nu-i aparţin, acesta este un fapt care nu depinde în nici un caz de felul în care eu ajung la cunoaşterea acestor elemente.

Omul este o fiinţă limitată. În primul rînd el este o fiinţă printre celelalte fiinţe. Existenţa sa este legată de spaţiu şi de timp. De aceea lui nici nu-i poate fi dată decît o parte limitată din întregul univers. Dar această parte se leagă, de jur-împrejur, atît în timp cît şi în spaţiu, de celelalte părţi. Dacă existenţa noastră s-ar lega cu lucrurile în aşa fel încît fiecare fenomen cosmic să fie în acelaşi timp şi fenomenul *nostru*, atunci deosebirea dintre noi şi lucruri nu ar exista. Dar atunci, pentru noi, nu ar exista nici un lucru particular. Toate fenomenele s-ar găsi continuu într-o totală fuziune. Cosmosul ar fi o unitate şi o totalitate închisă în sine. Cursul fenomenelor nu ar fi nicăieri întrerupt. Din cauza limitării noastre, ceea ce, în realitate, nu este individual, ne apare ca entitate individuală. Aşa, bunăoară, nicăieri nu întîlnim în mod izolat, desprinsă de obiecte, calitatea individuală de roşu. Pretutindeni ea este

înconjurată de alte calităţi, de care este unită şi fără de care nu ar putea exista. Dar, pentru noi, este o necesitate să desprindem din ansamblul lumii anumite fragmente şi să le considerăm ca realităţi de sine stătătoare. Dintr-un tot de culori multiple, ochiul nostru nu poate sesiza decît succesiv culori izolate; dintr-un sistem coerent de noţiuni mintea noastră nu poate sesiza decît noţiuni izolate. Această izolare este un act subiectiv, condiţionat de faptul că noi nu sîntem identici cu procesul cosmic, ci o fiinţă printre alte fiinţe.

Totul depinde acum de faptul de a determina poziţia fiinţei, care sîntem noi înşine, faţă de celelalte fiinţe. Această determinare trebuie deosebită de ceea ce numim a deveni numai conştienţi de sinea noastră. Aceasta se bazează pe actul percepţiei, la fel ca actul prin care devenim conştienţi de toate celelalte lucruri. Auto-percepţia îmi arată o sumă de însuşiri, pe care le cuprind în întregul personalităţii mele, tot aşa cum calităţile - galben, luciu metalic, duritate etc. - le cuprind în unitatea "aur". Autopercepţia nu mă duce dincolo de sfera realităţii ce-mi aparţine. Această auto-percepţie trebuie deosebită de auto-determinarea *gînditoare*. Aşa după cum prin gîndire înglobez în înlănţuirea universală o percepţie particulară a lumii exterioare, tot aşa, prin gîndire înglobez în procesul cosmic percepţiile dobîndite în legătură cu mine însumi. Auto-percepţia mea mă îngrădeşte între anumite limite; gîndirea mea nu are nimic de a face cu aceste limite. În acest sens, sînt o fiinţă dublă. Eu sînt închis în domeniul pe care îl percep drept personalitatea mea, dar, în acelaşi timp, sînt şi purtătorul unei activităţi care determină existenţa mea limitată dintr-o sferă superioară. Gîndirea noastră nu este individuală, ca senzaţia şi sentimentul nostru. Ea este universală. Ea primeşte o amprentă individuală în fiecare om numai prin aceea că este raportată la sentimentele şi senzaţiile lui individuale. Prin această colorare particulară a gîndirii universale, se deosebesc oamenii unii de alţii. Un triunghi are o singură noţiune. Pentru conţinutul acestei noţiuni este indiferent că îl concepe conştienţa omenească A sau B. Dar fiecare dintre cele două conştienţe va concepe triunghiul în mod individual.

Celor de mai sus li se opune o prejudecată greu de învins. O minte mărginită nu este în stare să înţeleagă că noţiunea triunghiului, concepută de capul meu, este identică cu aceea pe

care o concepe capul semenului meu. Omul naiv se consideră făuritorul noţiunilor sale. De aceea el îşi închipuie că fiecare persoană ar avea noţiunile sale proprii. Una din îndatoririle cele mai de seamă ale gîndirii filosofice este să învingă această prejudecată. Noţiunea de triunghi, care este o noţiune unitară, nu se multiplică prin aceea că este gîndită de mai mulţi oameni. Căci gîndirea celor mulţi este, ea însăşi, o unitate.

În gîndire ni se dă elementul care uneşte individualitatea noastră particulară într-un tot cu cosmosul. Cînd avem o senzaţie sau un sentiment (şi chiar şi atunci cînd percepem) sîntem entităţi distincte, cînd gîndim, însă, sîntem fiinţa unică unversală care pătrunde totul. Acesta este motivul profund al dublei noastre naturi: vedem în noi apărînd în existenţă o forţă de-a dreptul absolută, o forţă care este universală, dar pe care noi nu o cunoaştem la izvorîrea ei din centrul lumii, ci într-un punct al periferiei. Dacă am cunoaşte-o la sursă, atunci, în clipa cînd am deveni conştienţi, am cunoaşte toate enigmele lumii. Dar fiindcă ne aflăm într-un punct periferic şi propria noastră existenţă se găseşte închisă în anumite limite, trebuie să cunoaştem domeniile din afara fiinţei noastre cu ajutorul gîndirii, care pătrunde în noi din existenţa generală a cosmosului.

Prin faptul că gîndirea depăşeşte în noi existenţa noastră izolată şi se referă la existenţa cosmică generală, în noi se naşte imboldul după cunoaştere. Fiinţele lipsite de gîndire nu au acest imbold. Cînd li se pun în faţă alte lucruri, pentru ele aceasta nu constituie nici o problemă. Aceste alte lucruri rămîn exterioare unor asemenea fiinţe. La fiinţele gînditoare, obiectul exterior trezeşte numaidecît noţiunea. Noţiunea este acel element pe care îl primim de la obiect nu din exterior, ci din interior. Echilibrul, unirea celor două elemente, a elementului interior şi a celui exterior, trebuie să fumizeze *cunoaşterea*.

Prin urmare, percepţia nu este ceva finit, un lucru încheiat, ci o parte a realităţii totale. Cealaltă parte este noţiunea. Actul cunoaşterii este sinteza dintre percepţie şi noţiune. Abia percepţia şi noţiunea unui lucru redau acel lucru în întregime.

Expunerile precedente fac dovada că este absurd să căutăm, în fiinţele particulare ale lumii, un alt element comun decît conţinutul lor conceptual, pe care îl aflăm prin gîndire. Toate încercările care caută o unitate cosmică, alta decît aceea

a acestui conţinut conceptual unitar, pe care îl obţinem prin considerarea gînditoare a percepţiilor noastre, trebuie să dea greş. Pentru noi, unitatea cosmică universală nu poate fi un Dumnezeu personal-omenesc, nici forţa, nici materia, nici voinţa lipsită de idei (a lui Schopenhauer). Toate aceste entităţi aparţin unui domeniu limitat al observaţiei noastre. Personalitate limitată în mod omenesc percepem numai la noi, iar energia şi substanţa le percepem la obiectele exterioare. Cît priveşte voinţa, ea nu poate fi considerată decît ca o manifestare activă a personalităţii noastre limitate. *Schopenhauer* vrea să evite a face din gîndirea "abstractă" un vehicul al unităţii cosmice şi caută să o înlocuiască cu ceva ce i se oferă direct ca realitate. Acest filosof crede că nu vom înţelege niciodată lumea dacă o considerăm ca lume exterioară. "De fapt, semnificaţia lumii care mă întîmpină numai ca o reprezentare a mea, sau tranziţia de la această lume, care nu este altceva decît o simplă reprezentare a subiectului cunoscător, la ceea ce mai poate fi ea în afară de aceasta, nu ar putea fi aflată niciodată, dacă cercetătorul însuşi nu ar fi nimic altceva decît un subiect cunoscător pur (un înaripat cap de înger fără trup). Dar cum el însuşi îşi are rădăcinile în acea lume, de aceea se regăseşte în ea ca *individ*. Aceasta înseamnă că cunoaşterea sa, care, ca reprezentare, este vehicolul determinant al întregii lumi, este deci mijlocită exclusiv de un trup ale cărui afecte, aşa cum am arătat, formează pentru minte punctul de plecare al concepţiei despre acea lume. Pentru subiectul cunoscător, acest trup, ca atare, nu este decît o reprezentare, ca toate celelalte, un obiect printre obiecte: mişcările, acţiunile acestuia îi sînt cunoscute la fel ca modificările tuturor celorlalte obiecte vizibile şi, dacă semnificaţia acestor modificări nu i s-ar descoperi pe o cu totul altă cale, ele i-ar rămîne străine şi de neînţeles... Pentru subiectul cunoscător, care prin identificarea sa cu trupul se manifestă ca individ, acest trup există în două feluri cu totul diferite: o dată ca reprezentare a raţiunii, ca obiect printre obiecte, şi supus legilor acestora; dar în acelaşi timp şi pe o cu totul altă cale, drept realitatea cunoscută nouă tuturor în mod nemijlocit, şi pe care o desemnăm prin cuvîntul *voinţă*. Fiecare act adevărat al voinţei sale este imediat şi inevitabil şi o mişcare a trupului său: el nu poate voi într-adevăr fără a

percepe concomitent că voinţa apare ca o mişcare a trupului. Actul de voinţă şi acţiunea trupului nu sînt două stări obiectiv diferite, pe care le uneşte legătura cauzalităţii, nu stau în raport de la cauză la efect, ci sînt unul şi acelaşi lucru, însă date nouă pe două căi cu totul diferite: o dată cu totul direct, iar a doua oară în examenul raţional." Pe temeiul acestor considerări, *Schopenhauer* se crede îndreptăţit să găsească "obiectivitatea" voinţei în trupul omului. El este de părere că în acţiunile trupului se poate sesiza în mod *direct* o realitate, că, *in concreto*, am putea sesiza lucrul în sine. Împotriva acestor expuneri trebuie să obiectăm că acţiunile trupului nostru ajung în conştienţa noastră numai prin auto-percepţie, şi, ca atare, nu au nici un privilegiu faţă de celelalte percepţii. Dacă vrem să le *cunoaştem* esenţa, o putem face numai prin reflecţie *gînditoare*, adică prin integrarea lor în sistemul conceptual al noţiunilor şi ideilor noastre.

Cea mai înrădăcinată părere în conştienţa naivă a omului este părerea conform căreia gîndirea ar fi abstractă, fără nici un conţinut concret. Ea ne poate furniza cel mult o copie "ideală" a unităţii lumii, dar în nici un caz lumea însăşi. Cine judecă astfel nu îşi dă seama ce este percepţia fără noţiune. Să examinăm această lume a percepţiilor. Ea ne apare ca un simplu "unul lîngă altul" în spaţiu şi ca un simplu "unul după altul" în timp, un agregat de lucruri singulare, fără nici o legătură între ele. Nici unul din lucrurile care apar şi dispar pe scena percepţiilor, nu au ceva de-a face, nemijlocit, unul cu altul, ceva care să poată fi perceput. Aici lumea nu este decît o multiplicitate de obiecte cu aceeaşi valoare. Nici un obiect nu joacă un rol mai mare decît celălalt în angrenajul lumii. Trebuie să înţelegem în mod limpede: ca să ne putem da seama că un lucru are o însemnătate mai marc decît altul, trebuie să ne întrebam gîndirea. Fără o gîndire care să funcţioneze, un oarecare organ rudimentar al animalului, fără importanţă pentru viaţa acestuia, pare să aibă aceeaşi valoare ca cel mai important mădular al corpului său. Lucrurile diferite dobîndesc importanţă în sine şi pentru restul lumii, abia după ce gîndirea îşi urzeşte firele de la fiinţă la fiinţă. Această activitate a gîndirii este *plină* de *conţinut*. Căci numai datorită unui conţinut cu totul precis şi concret, pot şti de ce melcul stă pe o treaptă de dezvoltare organică inferioară leului. Simpla privire, percepţia, nu-mi dă

nici un conţinut care să mă poată instrui asupra desăvîrşirii unui organism.

Gîndirea scoate acest conţinut din lumea noţiunilor şi a ideilor pe care le are omul, şi-l alătură percepţiei. În opoziţie cu conţinutul percepţiei, care ne este dat din afară, conţinutul gîndirii apare în interior. Forma în care se prezintă acest conţinut la început, vrem s-o numim *intuiţie*. Intuiţia este pentru gîndire ceea ce este *observaţia* pentru percepţie. Intuiţia şi observaţia sînt izvoarele cunoaşterii noastre. Lucrurile pe care le observăm ne rămîn străine atît timp cît nu avem, în interiorul nostru, intuiţia corespunzătoare care să completeze partea de realitate, absentă din percepţie. Cine nu are capacitatea de a găsi pentru fiecare lucru intuiţia corespunzătoare, aceluia, realitatea deplină a lucrurilor îi rămîne necunoscută. Aşa după cum daltonicul nu vede decît diverse nuanţe de luminozitate, fără calităţi cromatice, tot aşa omul lipsit de intuiţie nu poate avea decît fragmente de percepţii, fără legătură între ele.

A *explica* un lucru, *a-l face înţeles*, nu înseamnă altceva decît a-l aşeza în înlănţuirea din care a fost smuls, prin conformaţia organismului nostru, arătată mai sus. Obiecte izolate de ansamblul cosmic nu există. Orice izolare nu are decît o semnificaţie subiectivă şi ea se datorează organizării noastre. Pentru noi, ansamblul cosmic se subdivide în: sus şi jos, înainte şi înapoi, cauză şi efect, obiect şi reprezentare, substanţă şi energie, obiect şi subiect etc. Ceea ce ne întîmpină drept particularităţi separate în percepţie, se uneşte, parte cu parte, prin lumea coerentă şi unitară a intuiţiilor noastre; iar prin gîndire reunim ceea ce am separat prin percepţie.

Caracterul enigmatic al lucrurilor se datorează existenţei lor izolate. Dar această izolare este provocată de noi, şi ea poate fi din nou înlăturată în lumea noţiunilor noastre.

În afara celor ce ne sînt date prin gîndire şi percepţie, nimic nu ne este dat direct. Se naşte acum întrebarea: care este însemnătatea percepţiei conform expunerilor noastre? Am recunoscut mai sus că argumentarea pe care idealismul critic o face pentru a dovedi natura subiectivă a percepţiilor, se prăbuşeşte de la sine; dar prin aceea că recunoaştem inexactitatea argumentării nu înseamnă că problema însăşi s-ar întemeia pe o eroare. Idealismul critic nu porneşte în

argumentarea sa de la natura absolută a gîndirii, ci se sprijină pe faptul că realismul naiv, urmărit consecvent, se anulează de la sine. Dar cum se prezintă problema dacă recunoaştem caracterul absolut al gîndirii?

Să presupunem că în conştienţa mea apare o anumită percepţie, de pildă, culoarea roşie. Continuînd observaţia, constatăm că percepţia stă în legătură cu alte percepţii, de pildă, cu percepţia unei anumite figuri, cu anumite percepţii calorice şi tactile. Aceste percepţii la un loc, eu le numesc un obiect din lumea simţurilor. Îmi pot pune acum întrebarea: ce se mai găseşte, în afară de cele amintite, în porţiunea de spaţiu în care îmi apar percepţiile de mai sus? În această porţiune de spaţiu voi găsi procese mecanice, chimice şi de alt gen. Continui cercetarea şi examinez procesele pe care le găsesc pe drumul de la obiectul percepţiei pînă la organul meu senzorial. Pot găsi fenomene de mişcare la un obiect elastic, a cărui natură nu mai are nimic comun cu percepţia originară. Acelaşi rezultat îl obţin cînd examinez apoi transmiterea impresiilor de la simţuri la creier. În fiecare din aceste domenii am noi percepţii; dar ceea ce face legătura între toate aceste percepţii separate în timp şi spaţiu este gîndirea. Vibraţiile aerului, care transmit sunetul, sînt pentru mine percepţii la fel ca sunetul însuşi. Numai gîndirea este aceea care coordonează şi îmbină toate aceste percepţii şi le prezintă în raportul lor de reciprocitate. Nu putem spune că, în afară de lucrurile percepute direct, ar mai exista o realitate, alta decît aceea a raporturilor conceptuale dintre percepţii (realitate descoperită de gîndire). Raportul obiectelor percepute faţă de subiectul care percepe, raport care depăşeşte lucrurile pe care le percepem doar, este, aşadar, un raport pur conceptual, adică un raport care nu poate fi exprimat decît prin noţiuni. Numai dacă aş putea percepe cum obiectul de perceput afectează subiectul, sau invers, dacă aş putea observa prin subiect cum se edifică imaginea percepţiei, numai atunci aş putea vorbi aşa cum vorbeşte fiziologia modernă şi idealismul critic, care se bazează pe ea. Această concepţie confundă un raport conceptual (raportul obiectului faţă de subiect) cu un proces despre care s-ar putea vorbi numai dacă el ar putea fi perceput. De aceea fraza "nici o culoare fără un ochi sensibil la culoare" nu înseamnă că ochiul produce culoarea, ci numai că între

percepţia culorii şi percepţia ochiului, există un raport conceptual, ce poate fi sesizat prin gîndire. Ştiinţa empirică are sarcina să stabilească raportul dintre însuşirile ochiului şi acelea ale culorii; datorită căror întocmiri ale ochiului ni se transmite percepţia culorii, etc. Eu pot urmări cum se succed diferitele percepţii şi raportul ce se stabileşte între ele, în spaţiu; rezultatele acestor observaţii le pot exprima apoi în noţiuni; dar eu nu pot percepe cum se naşte o percepţie din neperceptibil. Orice străduinţă de a căuta între percepţii altceva decît relaţii de gînduri, sînt, din capul locului, sortite să dea greş.

Ce este, prin urmare, percepţia? Această întrebare, pusă la modul general, este absurdă. Percepţia ni se prezintă întotdeauna ca un conţinut cu totul precis şi concret. Acest conţinut ne este dat în mod direct şi el se epuizează în realitatea dată. În privinţa acestei realităţi date, ne putem doar întreba ce este ea în afară de percepţie, adică ce este ea pentru gîndire? Întrebarea despre "ce"-ul unei percepţii nu se poate referi, deci, decît la intuiţia conceptuală, care îi corespunde. Din acest punct de vedere, problema subiectivităţii percepţiei nu poate fi pusă deloc în sensul idealismului critic. Nu ne este îngăduit a considera drept subiectiv decît ceea ce percepem ca aparţinînd subiectului. A stabili o legătură între subiectiv şi obiectiv nu revine unui proces real în sens naiv, adică unui proces perceptibil, ci exclusiv gîndirii. Pentru noi obiectiv este, prin urmare, ceea ce ni se înfăţişează ca fiind în afara subiectului care percepe. Subiectul percepţiei rămîne pentru mine perceptibil, după ce masa care stă înaintea mea a dispărut din cîmpul observaţiei mele. Observarea mesei a provocat în mine o modificare ce, de asemenea, rămîne. Eu deţin capacitatea de a produce mai tîrziu imaginea mesei din nou. Această capacitate de a produce o imagine rămîne legată de mine. Pentru psihologie, această imagine este o reprezentare a memoriei dar, în fond, ea este singurul lucru care, pe drept cuvînt, poate fi numit *reprezentarea* mesei. Ea corespunde modificării perceptibile care a avut loc în mine ca o consecinţă a prezenţei mesei în cîmpul meu vizual. Şi anume, ea nu înseamnă modificarea unui oarecare "eu în sine", ce ar sta în dosul subiectului care percepe, ci o modificare a însuşi subiectului perceptor. Deci, reprezentarea este o percepţie subiectivă, în opoziţie cu percepţia obiectivă, pe care o avem

atunci cînd obiectul este prezent în orizontul percepţiei. A arunca claie peste grămadă percepţiile subiective şi percepţiile obiective, duce la eroarea pe care o face idealismul atunci cînd spune: lumea este reprezentarea mea.

Deocamdată nu este vorba despre altceva decît să determinăm mai îndeaproape noţiunea reprezentării. Cele arătate pînă aici nu constituie încă noţiunea reprezentării; ele ne indică doar calea spre locul unde poate fi ea găsită. Noţiunea exactă a reprezentării ne va îngădui apoi să dobîndim şi o explicaţie satisfăcătoare a raportului dintre reprezentare şi obiect. Ea ne va duce în domeniul în care raportul dintre subiectul omenesc şi obiectul aparţinător lumii iese din cîmpul pur conceptual al cunoaşterii şi coboară în viaţa individuală, concretă. Abia după ce aflăm ce trebuie să ştim despre lume, abia atunci ne va fi uşor să ne conformăm ei. Nu putem fi activi cu deplină putere decît după ce cunoaştem obiectul aparţinător lumii, căruia îi dedicăm activitatea.

Adaos la noua ediţie (1918). Concepţia caracterizată aici poate fi considerată una la care omul ajunge mai întîi în mod natural, de îndată ce începe să cugete asupra raportului dintre el şi lume. Apoi el se simte afundat într-o plăsmuire de gînduri, care se clarifică pe măsură ce el le formează. Această reţea de gînduri este de aşa natură încît, printr-o simplă combatere teoretică, nu am făcut totul ce-i necesar pentru ea. Pentru a găsi o ieşire din perspectiva rătăcirii în care ne poate duce, ea trebuie trăită. Ea trebuie să pară că ar fi într-o contradicţie cu privire la raportul dintre om şi lume, nu fiindcă am vrea să combatem pe unii, despre care am crede că au o părere greşită despre acest raport, ci pentru că este necesar să cunoaştem la ce rătăcire pot duce primele reflecţii asupra acestui raport. Trebuie să dobîndim acea *pricepere* care ştie cum să ne combatem *pe noi înşine* în privinţa acestor prime reflecţii. Dintr-un asemenea punct de vedere au fost făcute expunerile de mai sus.

Cel ce caută să dobîndească o concepţie despre raportul omului faţă de lume îşi va da seama că acest raport se stabileşte, cel puţin în parte, prin faptul că omul îşi face reprezentări despre obiectele şi fenomenele lumii. Prin aceasta privirea omului se întoarce de la ceea ce există în lumea

exterioară şi se îndreptă spre lumea lui interioară, spre lumea reprezentărilor sale. El începe să-şi spună: eu nu pot intra în raport cu nici un obiect, cu nici un fenomen, fără ca în mine să nu se nască o reprezentare. De la observarea acestui fapt, omul mai are de făcut un singur pas ca să ajungă la părerea: în mine însă nu trăiesc decît reprezentările mele; despre o lume din afara mea ştiu ceva numai în măsura în care ea este o reprezentare în mine. Adoptînd această părere, părăsim punctul de vedere al realismului naiv, pe care omul l-a avut înaintea oricărei reflecţii asupra raportului său faţă de lume. Din acest punct de vedere, el crede că are de a face cu lucruri reale. Autoreflecţia ne determină să părăsim acest punct de vedere. Ea nu ne permite să concepem realitatea în sensul în care o concepe conştienţa naivă, ci ne îndreaptă exclusiv asupra reprezentărilor noastre; acestea se interpun între fiinţa proprie a omului şi presupusa lume reală, aşa cum o concepe punctul de vedere naiv. Prin lumea reprezentărilor sale, astfel interpuse, omul nu mai poate privi la o asemenea realitate. El trebuie să presupună că omul este orb faţă de această realitate. Astfel, se naşte ideea unui "lucru în sine", inaccesibil cunoaşterii omeneşti. Cîtă vreme rămînem la examinarea raportului ce pare a se stabili între om şi lume, datorită reprezentărilor sale, nu ne vom putea elibera de acest fel de a gîndi. Nu putem rămîne la punctul de vedere al realităţii naive, dacă nu vrem să zăgăzuim în mod artificial strădania după cunoaştere. Faptul că există această strădanie de a cunoaşte raportul dintre om şi lume ne arată că acest punct de vedere trebuie părăsit. Dacă punctul de vedere naiv ne-ar prezenta o realitate pe care am putea-o recunoaşte ca atare, omul nu ar putea simţi această strădanie. Dar prin faptul că părăsim punctul de vedere naiv, şi - fără să observăm - păstrăm felul său de a gîndi, nu ajungem la ceea ce am putea recunoaşte ca adevăr. Într-o asemenea greşală cădem cînd ne spunem: în mine nu trăiesc decît reprezentările mele şi, în timp ce cred că am de a face cu realităţi, iau cunoştinţă numai de reprezentările pe care mi le-am format despre aceste realităţi; de aceea trebuie să presupunem că adevăratele realităţi, adevăratele "lucruri în sine", despre care nu ştiu absolut nimic direct, există abia în afara sferei conştienţei mele: aceste realităţi se apropie oarecum de mine şi mă influenţează în aşa

fel încît, în mine, se trezesc reprezentări. Cel ce gîndeşte astfel nu face decît să alăture lumii existente o nouă lume. Dar, în ceea ce priveşte această a doua lume, el ar trebui să reia de la început acelaşi proces de gîndire. Căci, aici, necunoscutul "lucru în sine", în raportul său faţă de fiinţa lăuntrică a omului, nu este conceput altfel decît este concepută aşa-numita lume cunoscută a realismului naiv. Din acest păienjeniş de păreri, în care ajungem făcînd reflecţii critice asupra acestui punct de vedere, scăpăm numai dacă observăm că înăuntrul celor ce putem trăi prin percepţie, în noi şi afară în lume, există ceva ce nu poate cădea în situaţia ca între fenomenul observat şi omul observator să se interpună reprezentarea. *Aceasta* este *gîndirea*. Faţă de gîndire, omul *poate* rămîne la punctul de vedere al realismului naiv. Dacă totuşi nu o face, aceasta numai fiindcă omul a observat că, pentru celelalte domenii, el trebuie să părăsească acest punct de vedere; el trece cu vederea însă că părerea dobîndită pe această cale nu se poate aplica şi gîndirii. Dacă observă aceasta, atunci i se deschide accesul spre cealaltă înţelegere, că *în* gîndire şi *prin* gîndire omul trebuie să cunoască lucrurile faţă de care se pare că se face orb, în timpul cînd între el şi lume trebuie să intercaleze lumea reprezentărilor. Un gînditor pe care autorul acestei cărţi îl apreciază foarte mult, îi aduce învinuirea că a rămas în expunerile asupra gîndirii la un realism naiv, asemănător realismului care confundă lumea reală cu lumea reprezentărilor. Totuşi, autorul acestor expuneri crede a fi arătat îndeajuns, tocmai în aceste expuneri, că valabilitatea "realismului naiv" *în ceea ce priveşte gîndirea*, rezultă, în mod necesar, dintr-o analiză obiectivă a acesteia, şi că celălalt realism naiv, nejustificat, poate fi învins prin cunoaşterea naturii adevărate a gîndirii.

ŞTIINŢA LIBERTĂŢII
VI. INDIVIDUALITATEA OMENEASCĂ

Dificultatea principală pe care filosofii o întîmpină în explicarea reprezentărilor, este atribuită împrejurării că noi nu sîntem obiectele exterioare şi, cu toate acestea, reprezentările

noastre trebuie să aibă o înfăţişare corespunzătoare acestor obiecte. Dar examinînd lucrurile mai precis, ajungem la concluzia că această dificultate nici nu există. Fireşte, noi nu sîntem obiectele exterioare, dar facem parte din una şi aceeaşi lume de care aparţin şi aceste obiecte. Acea porţiune din lume, pe care eu o percep drept subiectul meu, este străbătută de curentul proceselor generale ale lumii. Cînd mă percep pe mine însumi, la început, sînt o fiinţă limitată de pielea trupului meu. Ceea ce se cuprinde însă între aceste limite ale pielii trupului, aparţine cosmosului, ca unui întreg. Deci, pentru ca între organismul meu şi obiectele înconjurătoare să existe un raport, nu-i deloc necesar ca aceste obiecte, ori ceva din cuprinsul lor, să intre în mine sau să se imprime în spiritul meu, aşa cum se imprimă pecetea în ceară. Întrebarea: cum iau eu cunoştinţă de pomul care se găseşte la zece paşi de mine este cu totul greşit pusă. Ea izvorăşte din concepţia că limitele trupului meu ar fi un adevărat perete despărţitor, prin care pătrund în mine ştiri despre obiecte. De fapt, forţele active în interiorul pielii trupului meu sînt aceleaşi forţe care există şi în afara mea. Deci, eu sînt, de fapt, lucrurile; bineînţeles, nu eu ca subiect perceptor, ci eu în măsura în care sînt parte integrantă din procesul universal al lumii. Percepţia pomului şi eul meu sînt două lucruri care fac parte din acelaşi întreg. Acest proces universal dă naştere, în egală măsură, acolo percepţiei pomului, la fel ca aici percepţiei eului meu. Dacă nu aş fi un cunoscător al lumii, ci un creator al ei, atunci obiectul şi subiectul (percepţie şi eu) s-ar naşte în acelaşi act. Căci ele se condiţionează reciproc. Eu, ca şi cunoscător al lumii, pot să găsesc elementul comun al celor două realităţi ce-şi aparţin reciproc una alteia, numai prin gîndire, care le raportează una la alta prin noţiuni.

Cel mai greu lucru de combătut vor fi aşa-numitele dovezi fiziologice, aduse pentru a arăta subiectivitatea percepţiilor noastre. Cînd exercit o apăsare asupra pielii corpului meu, percep o senzaţie de apăsare. Aceeaşi apăsare o pot percepe cu ochii, drept lumină, cu urechile, drept sunet. O descărcare electrică este percepută cu ochii ca lumină, cu urechile ca sunet, prin nervii pielii ca izbitură, prin organul olfactiv ca miros de fosfor. Ce rezultă din această stare de fapt? Doar atît: eu percep o descărcare electrică, respectiv o presiune, căreia îi urmează o lumină, un sunet, un anumit miros etc. Dacă n-ar

exista ochiul, la percepţia zguduiturii mecanice din atmosfera înconjurătoare nu s-ar asocia percepţia unei lumini, aşa după cum, în absenţa unui organ al auzului, nu s-ar asocia percepţia sunetului etc. Cu ce drept se spune, că fără organe de percepţie întregul fenomen ar fi inexistent? Acela care, din faptul că un fenomen electric provoacă în ochi lumină, trage concluzia că ceea ce percepe ca lumină, în afara organismului său nu este decît procesul unei mişcări mecanice, uită că n-a făcut altceva decît să treacă de la o percepţie la alta, şi nicidecum n-a trecut la un lucru în afara percepţiei. Aşa cum se poate spune că ochiul percepe un proces de mişcare mecanică din jurul său drept lumină, tot aşa se poate afirma că modificările regulate ale unui obiect sînt percepute de noi drept fenomene de mişcare. Dacă pe circumferinţa unui disc desenez un cal de douăsprezece ori, şi anume exact în formele pe care corpul său le ia în timp ce fuge, atunci, prin învîrtirea discului, pot provoca iluzia mişcării. N-am decît să privesc printr-o deschizătură şi, învîrtind discul, nu voi vedea douăsprezece imagini ale calului, ci imaginea unui cal ce fuge.

Prin urmare, amintitele fapte fiziologice nu pot arunca lumină asupra raportului ce există între percepţie şi reprezentare. Trebuie să găsim o altă cale.

În momentul în care în cîmpul observaţiei mele apare o percepţie, prin mine se manifestă şi gîndirea. O verigă în sistemul meu de gînduri, o anumită intuiţie, o noţiune se leagă de percepţia mea. Iar apoi, după ce percepţia a dispărut din cîmpul meu vizual, ce rămîne în urma ei? În urma ei rămîne intuiţia şi raportul acesteia cu acea percepţie anumită pe care mi-am format-o în momentul perceperii. Modul viu în care îmi amintesc mai tîrziu de acest raport depinde de felul în care funcţionează organismul meu spiritual şi corporal. Reprezentarea nu este altceva decît o intuiţie raportată la o anumită percepţie, o noţiune care, odată, era legată de o percepţie, şi căreia i-a rămas legătura cu această percepţie. Noţiunea mea despre un anume leu nu s-a format *din* percepţiile mele despre lei. Dar reprezentarea mea despre lei s-a format numai *în urma* percepţiei. Îl pot face pe un om, care n-a văzut niciodată un leu, să înţeleagă noţiunea de leu. Nu-mi va reuşi însă ca să-i prezint o reprezentare vie, fără perceperea lui proprie.

Deci, *reprezentarea* este o noţiune individualizată. Se explică acum de ce reprezentările pot să reprezinte obiectele realităţii. Deplina realitate a unui lucru ni se dăruieşte, în clipa observaţiei, din contopirea noţiunii şi percepţiei. Printr-o percepţie, noţiunea dobîndeşte o înfăţişare individuală, un raport cu această percepţie anumită. În această înfăţişare individuală, care poartă în sine, ca ceva specific, raportul cu percepţia, ea continuă să trăiască în noi şi formează reprezentarea lucrului respectiv. Dacă întîlnim un al doilea lucru, cu care se leagă aceeaşi noţiune, îl recunoaştem ca făcînd parte din aceeaşi categorie ca cel dintîi; dacă întîlnim acelaşi lucru a doua oară, în sistemul nostru de noţiuni nu întîlnim acum numai o noţiune corespunzătoare, ci întîlnim noţiunea individualizată, împreună cu raportul său caracteristic faţă de acelaşi obiect, şi noi recunoaştem obiectul.

Prin urmare, reprezentarea stă între percepţie şi noţiune. Ea este noţiunea determinată, care indică percepţia.

Suma celor despre care îmi pot face reprezentări pot s-o numesc experienţa mea. Acel om va avea experienţele mai bogate, care are un număr mai mare de noţiuni individualizate. Un om căruia îi lipseşte orice posibilitate de intuiţie, nu este apt de a dobîndi experienţe. El pierde obiectele din cîmpul său de observaţie, fiindcă îi lipsesc noţiunile pe care el trebuie să le pună în raport cu aceste obiecte. Un om cu o gîndire bine dezvoltată, dar a cărui facultate de percepere - din cauza unor neadecvate organe senzoriale - funcţionează rău, este tot atît de incapabil a aduna experienţe. Natural, într-un fel oarecare, el poate dobîndi noţiuni, dar intuiţiilor sale le lipseşte raportul viu faţă de anumite lucruri. Călătorul distrat şi savantul adîncit într-un sistem de noţiuni abstracte, sînt la fel de incapabili de a dobîndi o experienţă bogată.

Realitatea ni se înfăţişează ca percepţie şi noţiune, iar redarea subiectivă a acestei realităţi ni se înfăţişează ca reprezentare.

Dacă personalitatea noastră s-ar manifesta numai în acte de cunoaştere, totalitatea realităţilor obiective ne-ar fi dată în percepţie, noţiune şi reprezentare.

Dar noi nu ne mulţumim a raporta, cu ajutorul gîndirii, percepţia la noţiune, ci o raportăm şi la subiectivitatea noastră specifică, la eul nostru individual. Expresia acestui raport

individual este sentimentul care se manifestă ca plăcere sau neplăcere.

Gîndirea şi *simţirea* corespund naturii duble a fiinţei noastre, lucru despre care am mai vorbit. *Gîndirea* este elementul prin care participăm la fenomenele generale cosmice; simţirea este elementul prin care ne putem retrage în intimitatea fiinţei noastre proprii.

Gîndirea ne uneşte cu lumea; simţirea ne readuce în noi înşine, abia ea ne face indivizi. Dacă am fi înzestraţi numai cu facultatea gîndirii şi a perceperii, întreaga noastră viaţă ar trebui să decurgă într-o continuă indiferenţă monotonă. Dacă n-am putea *cunoaşte* decît sinea noastră, am fi cu totul indiferenţi. Abia datorită faptului că prin cunoaşterea de sine simţim sentimentul de sine, că prin perceperea lucrurilor simţim bucurie şi durere, trăim ca fiinţe individuale, a căror existenţă nu e încheiată odată cu raportul conceptual, în care ele se găsesc faţă de restul lumii, ci care au şi o valoare deosebită prin ele însele.

Am putea să fim ispitiţi să vedem în viaţa de sentiment un element care e mai bogat saturat cu realitate decît considerarea gînditoare a lumii. La aceasta trebuie să răspundem că viaţa emotivă are această semnificaţie mai bogată numai pentru individualitatea mea. Pentru univers, viaţa mea emotivă poate dobîndi o valoare numai dacă simţirea, ca percepţie a sinei mele, intră în raport cu o noţiune şi, pe această cale ocolită, se incorporează cosmosului.

Viaţa noastră este o continuă pendulare între existenţa noastră individuală şi participarea la desfăşurarea fenomenelor generale cosmice. Cu cît ne ridicăm mai mult în natura generală a gîndirii, - unde elementul individual interesează, în cele din urmă, numai ca exemplu, ca un exemplar al noţiunii - cu atît mai mult se pierde în noi caracterul individual al fiinţei, al personalităţii particulare cu totul determinate. Cu cît coborîm mai adînc în profunzimile vieţii noastre proprii, şi lăsăm ca sentimentele noastre să răsune împreună cu experienţele lumii exterioare, cu atît ne separăm mai mult de existenţa universală. O adevărată individualitate va fi aceea care se poate ridica cît mai mult cu sentimentele sale în regiunea idealului. Există oameni, la care chiar şi cele mai generale idei, ce se stabilesc în capul lor, poartă încă acel colorit deosebit,

care ne indică în mod evident legătura cu purtătorul lor. Există alţii, ale căror noţiuni ne întîmpină atît de lipsite de orice particularitate, încît ai impresia că n-ar izvorî din capetele unor oameni în carne şi oase.

Reprezentarea atribuie noţiunilor noastre deja o pecete individuală. Fiecare om are o poziţie proprie din care consideră lumea. De percepţiile sale se leagă noţiunile sale. El va gîndi noţiunile generale în modul său particular. Această determinare particulară este un rezultat al poziţiei noastre în lume, al sferei de percepţii care se leagă de locul nostru de viaţă.

În opoziţie cu determinarea de mai sus stă o alta, care depinde de organizarea noastră particulară. Căci organizarea noastră constituie o realitate aparte şi bine determinată. Fiecare dintre noi leagă de percepţiile sale sentimente particulare de cele mai diferite grade de intensitate. Acesta este elementul individual al propriei noastre personalităţi. El este ceea ce rămîne după ce am făcut bilanţul tuturor determinantelor locului în care ni se desfăşoară viaţa.

O viaţă emotivă cu totul lipsită de gînduri, treptat-treptat ar trebui să piardă orice legătură cu lumea. La omul capabil de a se realiza ca totalitate, cunoaşterea lucrurilor merge mînă în mînă cu formarea şi dezvoltarea vieţii de sentimente.

Sentimentul este mijlocul prin care noţiunile dobîndesc cu precădere *viaţă* concretă.

ŞTIINŢA LIBERTĂŢII
VII. EXISTĂ LIMITE ALE CUNOAŞTERII?

Am stabilit că elementele necesare pentru a explica realitatea trebuie luate din cele două sfere: din sfera perceperii şi din aceea a gîndirii. Aşa cum am arătat, organizarea noastră face ca deplina realitate, realitatea totală, inclusiv propriul nostru subiect, să ne apară la început ca o dualitate. Cunoaşterea învinge această dualitate, fiindcă ea îmbină cele două elemente ale realităţii, percepţia şi noţiunea elaborată de gîndire, reunind lucrul în întregimea lui. Să numim modul în care ni se arată lumea înainte de a fi dobîndit adevărata sa înfăţişare prin cunoaştere, lumea fenomenelor, în contrast cu

entitatea alcătuită în mod unitar din percepţie şi din noţiune. Atunci putem spune: lumea ne este dată ca dualitate (în mod dualist), iar cunoaşterea o transformă într-o unitate (în mod monist). Filosofia care pleacă de la acest principiu fundamental, poate fi numită filosofie monistă sau *monism.* În opoziţie cu această concepţie stă teoria care admite existenţa a două lumi sau *dualismul*. Aceasta din urmă nu admite două laturi - separate doar prin organizarea noastră - ale unei realităţi unitare, ci două lumi, care se deosebesc cu totul una de cealaltă. El caută apoi principiile cu care să explice o lume în cealaltă lume.

Dualismul se întemeiază pe o concepţie falsă despre ceea ce numim cunoaştere. El desparte existenţa unitară în două domenii, fiecare cu legile sale proprii, şi le situează, din punct de vedere exterior, într-o opoziţie.

Într-un astfel de dualism îşi are originea distincţia ce se face între obiectul percepţiei şi lucrul în sine, distincţie pe care a introdus-o Kant în ştiinţă şi la care, pînă astăzi, încă nu s-a renunţat. Conform expunerilor noastre, organizarea noastră spirituală face ca lucrurile izolate să ni se poată da numai ca percepţie. Gîndirea învinge apoi izolarea, prin faptul că indică fiecărei percepţii locul ce i se cuvine în univers. Cîtă vreme determinăm părţile izolate din univers drept percepţii, ne supunem unei legi a subiectivităţii noastre. Dacă însă considerăm suma tuturor percepţiilor noastre ca o parte a lumii, căreia îi opunem apoi, ca a doua parte, "lucrurile în sine", atunci filosofăm în van. Căci, în acest caz, avem de a face cu un simplu joc de noţiuni. Construim un contrast artificial, dar nu putem dobîndi nici un conţinut pentru cea de a doua parte a contrastului, fiindcă un astfel de conţinut, pentru un anumit lucru, poate fi scos numai din percepţie.

Orice existenţă pe care o acceptăm în afară de percepţie şi noţiune, trebuie respinsă ca făcînd parte din sfera ipotezelor neîndreptăţite. Din această categorie face parte "lucrul în sine". Este foarte natural ca gînditorul dualist să nu poată găsi legătura dintre principiul cosmic, acceptat în mod ipotetic, şi realitatea dată prin experienţă. Acest principiu cosmic pe care l-am acceptat în mod ipotetic, dobîndeşte un conţinut numai dacă îl împrumutăm din lumea experimentală, şi, în ceea ce priveşte acest împrumut, ne dăruim apoi unei iluzii. Astfel,

rămîne o noţiune lipsită de conţinut, o non-noţiune, care are numai forma noţiunii. Gînditorul dualist afirmă în acest caz că conţinutul acestei noţiuni ar fi inaccesibil cunoaşterii noastre; noi putem şti numai *că* un astfel de conţinut există, dar nu putem şti *ce* anume există. Nici într-un caz, nici în celălalt, dualismul nu poate fi învins. Putem introduce în noţiunea "lucrului în sine" cîteva elemente abstracte ale lumii experimentale, dar, cu toate acestea, e imposibil ca realitatea concretă şi bogată a experienţei să fie redusă la cîteva însuşiri, care şi ele au fost luate numai din această lume a percepţiei. *Du Bois Reymond* crede că imperceptibilii atomi ai materiei produc, prin poziţia şi mişcarea lor, senzaţiile şi sentimentele, pentru a ajunge apoi la concluzia, că niciodată nu ne vom putea explica, în mod satisfăcător, cum materia şi mişcarea dau naştere senzaţiilor şi sentimentelor, căci "este cu totul de neînţeles - şi acest lucru va rămîne de neînţeles pentru totdeauna - că unor atomi de carbon, de oxigen şi de hidrogen, nu ar trebui să le fie indiferentă poziţia şi mişcarea lor din prezent, trecut şi viitor. Este cu neputinţă de a înţelege cum conştienţa poate lua naştere din acţiunea lor comună". Această concluzie este caracteristică pentru întreaga direcţie de gîndire a concepţiei dualiste. Din bogata lume a percepţiilor se separă poziţia şi mişcarea. Ele sînt transpuse apoi în lumea imaginară a atomilor. Ne mirăm atunci că viaţa concretă nu poate fi explicată cu ajutorul acestui principiu, pe care noi înşine l-am făcut şi l-am împrumutat din lumea percepţiilor.

Că dualistul, care lucrează cu noţiunea "lucrului în sine", o noţiune cu totul lipsită de conţinut, nu poate ajunge la nici o explicaţie a lumii, rezultă chiar din mai sus-amintita definiţie a principiului său.

În orice caz, dualistul se vede constrîns a pune limite de netrecut facultăţilor noastre de cunoaştere. Adeptul unei concepţii moniste ştie că toate clementele de care are nevoie pentru a explica un fenomen al lumii trebuie să se găsească înăuntrul acestei lumi. Ceea ce îl împiedică să ajungă la aceste elemente nu pot fi decît obstacole întîmplătoare, de natură spaţială sau temporală, ori insuficienţe ale organizării sale. Nu ale organizării sale omeneşti, în general, ci insuficienţe de natură particulară, individuală.

Din noţiunea cunoaşterii, aşa cum am formulat-o, rezultă

că nu putem vorbi despre limite ale cunoaşterii. Cunoaşterea nu este o problemă de ordin general, universală, ci o afacere pe care omul trebuie s-o tranşeze cu sine însuşi. Lucrurile nu cer nici o explicaţie. Ele există şi acţionează unele asupra altora, după legi care pot fi descoperite de gîndire. Ele există într-o indivizibilă unitate cu aceste legi. Eul nostru se apropie de lucruri şi, la început, sesizează din ele ceea ce am numit percepţie. Dar, în interiorul acestui eu se află forţa cu ajutorul căreia putem găsi şi cealaltă latură a realităţii. Abia după ce eul nostru a unit, şi pentru sine, cele două elemente ale realităţii - care, în lume, constituie o unitate indivizibilă -, setea noastră de cunoaştere a fost satisfăcută: eul a ajuns din nou la realitate.

Aşadar, condiţiile preliminare ale cunoaşterii sînt date *prin* eu şi *pentru* eu. Eul îşi pune el însuşi întrebările cunoaşterii. Eul scoate aceste întrebări din elementele cu totul transparente şi clare ale gîndirii. Dacă ne punem întrebări cărora nu sîntem în stare să le răspundem, atunci e posibil ca tocmai conţinutul întrebării să nu fie limpede şi clar în toate componentele sale. Nu lumea ne pune întrebările, ci ni le punem noi înşine.

Îmi pot imagina că îmi lipseşte orice posibilitate de a da un răspuns la o întrebare pe care o întîlnesc undeva, fără ca să cunosc sfera din care a fost luat conţinutul întrebării.

În cunoaşterea noastră este vorba de întrebări care iau naştere prin faptul că sferei percepţiilor, care este condiţionată de loc, de timp şi de organizarea noastră subiectivă, îi stă în faţă sfera noţiunilor, care indică spre universalitatea lumii. Sarcina mea este de a uni cele două sfere, care îmi sînt bine cunoscute. Aici nu se poate vorbi despre o limită a cunoaşterii. Un timp oarecare, o întrebare sau alta poate să rămînă nelămurită, fiindcă scena vieţii în care trăim ne împiedică să percepem lucrurile care contribuie la elucidarea ei. Dar ceea ce nu găsim astăzi poate fi găsit mîine. Limitele condiţionate de circumstanţele vieţii sînt doar vremelnice. Ele pot fi învinse prin progresele percepţiei şi gîndirii.

Dualismul comite greşeala că transpune opoziţia dintre obiect şi subiect, care are o importanţă numai în domeniul percepţiei, asupra unor entităţi pur imaginare, situate în afara acestui domeniu. Dar, fiindcă lucrurile izolate în orizontul percepţiei rămîn izolate numai cînd subiectul perceptor nu face uz de gîndire, care ridică orice izolare şi care ne îngăduie să

recunoaştem că izolarea lucrurilor este condiţionată numai de subiectivismul nostru, dualistul transpune determinări asupra unor entităţi ce ar sta înapoia percepţiei, determinări care, nici pentru aceste entităţi, nu au o valoare absolută, ci numai una relativă. Prin aceasta, el descompune cei doi factori ai procesului de cunoaştere - percepţia şi noţiunea - în patru:

1. Obiectul în sine;
2. Percepţia pe care subiectul o are despre obiect;
3. Subiectul;
4. Noţiunea care raportează percepţia la obiectul în sine.

Raportul dintre obiect şi subiect este un raport *real*; subiectul este într-adevăr influenţat (în mod dinamic) de obiect. Acest proces real, aşa se spune, nu ajunge în conştienţa noastră. Dar el ar trezi în subiect o contra-acţiune ca răspuns la acţiunea ce izvorăşte din obiect. Rezultatul acestei contra-acţiuni ar fi percepţia. Abia aceasta ar pătrunde în conştienţă. Obiectul ar avea o realitate subiectivă. Această realitate subiectivă, subiectul ar raporta-o la obiect. Acest ultim raport ar fi de natură conceptuală. Prin urmare, dualismul despică procesul de cunoaştere în două părţi. Prima parte - producerea obiectului de percepţie din lucrul în sine - se desfăşoară *în afara* conştienţei; cealaltă parte - unirea percepţiei cu noţiunea şi raportarea acesteia la obiect - se petrece *înăuntrul conştienţei*. Este clar că pornind de la aceste premize, dualismul vede în noţiuni numai nişte reprezentanţi subiectivi ai realităţilor ce apar *în faţa* conştienţei sale. Procesul real şi obiectiv care se desfăşoară în subiect pentru ca percepţia să poată lua naştere şi, cu atît mai mult, raporturile obiective dintre "lucrurile în sine", rămîn de-a dreptul necunoscute unui asemenea dualist; după părerea sa, omul nu poate să-şi creeze decît reprezentanţi conceptuali pentru elementul obiectiv real. Firul, care efectuează unirea dintre lucruri şi care leagă lucrurile în mod obiectiv de spiritul nostru individual (ca lucru în sine), se află dincolo de conştienţă, într-o entitate în sine, referitor la care, în conştienţa noastră, n-am putea avea decît tot un reprezentant conceptual.

Dualismul îşi închipuie că întreg universul s-ar reduce la o abstractă schemă de concepte, dacă, alături de raporturile

conceptuale dintre lucruri, el n-ar stabili şi raporturi reale. Cu alte cuvinte: dualistului i se pare că principiile conceptuale care pot fi descoperite de gîndire sînt prea aeriene, şi de aceea mai caută principii reale pe care acestea să se poată sprijini.

Să examinăm mai de aproape aceste principii reale. Omul naiv (realistul naiv) consideră lucrurile lumii exterioare ca realităţi. Dovada acestei realităţi rezidă, pentru el, în împrejurarea că poate prinde aceste lucruri cu mîinile, le poate vedea cu ochii. Afirmaţia "Nu există nimic ce nu poate fi perceput" trebuie considerată ca prima axiomă a omului naiv, o afirmaţie care poate fi acceptată tot atît de bine şi invers - "Tot ceea ce poate fi perceput, există". Cea mai bună dovadă pentru această afirmaţie o constituie credinţa pe care omul naiv o are în nemurire şi în spirite. El îşi reprezintă sufletul ca o materie fină şi senzorială, care, în anumite condiţii, poate fi văzută şi de omul obişnuit (credinţa naivă în fantome).

Faţă de această lume reală a realistului naiv, pentru el, tot restul lumii, prin urmare lumea ideilor, este ireală şi "pur conceptuală". Ceea ce adăugăm lucrurilor prin gîndire sînt numai *gînduri* despre lucruri. Gîndirea nu adaugă percepţiei nimic real.

Omul naiv, însă, consideră percepţia simţurilor ca singura dovadă a realităţii, nu numai în ceea ce priveşte existenţa lucrurilor, ci şi în ceea ce priveşte fenomenele. După părerea sa, un lucru poate acţiona asupra unui alt lucru, numai dacă de la acest lucru porneşte spre celălalt o forţă, perceptibilă cu ajutorul simţurilor, care să-l cuprindă pe acesta din urmă. Mai demult, în fizică se credea că din corpuri se revarsă o substanţă foarte fină, care pătrunde în suflet prin organele simţurilor noastre. Această substanţă nu poate fi văzută, aşa se spunea, din cauza că simţurile noastre sînt prea grosolane faţă de fineţea ei. Principial, acestei substanţe i se atribuia realitate, din aceleaşi motive din care aceasta era atribuită şi obiectelor din lumea simţurilor, adică din cauza formei sale de existenţă, care era concepută ca fiind analogă aceleia a realităţilor sensibile.

Entităţii de sine stătătoare a realităţilor ce pot fi trăite în mod conceptual, conştienţa naivă nu îi atribuie o realitate în sensul în care o atribuie realităţilor ce pot fi trăite pe plan sensibil. Un obiect conceput numai în "gînd" rămîne o himeră cîtă vreme nu ne putem convinge de realitatea lui prin simţuri.

Pe scurt, omul naiv pretinde, alături de mărturia conceptuală a gîndirii sale, şi mărturia reală a simţurilor. În această necesitate a omului naiv trebuie să căutăm cauzele din care au luat naştere formele primitive ale credinţei în revelaţii. Dumnezeu, Care ne este dat prin gîndire, va rămîne întotdeauna pentru conştienţa naivă numai un Dumnezeu "*gîndit*". Conştienţa naivă pretinde ca revelaţia să fie accesibilă percepţiei simţurilor. Dumnezeu trebuie să apară în trup. Mărturia pe care ne-o dă gîndirea are, pentru acesta, puţină importanţă. Mai important este ca existenţa Divinităţii să fie dovedită printr-un fapt ce se poate constata pe calea simţurilor, prin transformarea apei în vin.

Omul naiv consideră chiar şi actul cunoaşterii drept un proces asemănător proceselor fizice. Lucrurile fac o impresie în suflet sau emit imagini care pătrund în suflet prin simţuri etc.

Omul naiv consideră real ceea ce poate percepe cu simţurile, iar lucrurile despre care nu poate dobîndi o asemenea percepţie, cum ar fi Dumnezeu, suflet, cunoaştere etc., el şi le reprezintă în mod analog cu cele percepute.

Dacă realismul naiv ar vrea să întemeieze o ştiinţă, aceasta va putea consta numai dintr-o *descriere* exactă a conţinutului percepţiilor. Pentru el, noţiunile sînt numai un mijloc pentru a ajunge la scop. Ele există pentru a crea complementarul conceptual al percepţiilor. N-au însă nici o importanţă pentru lucruri. Realistul naiv consideră reale numai exemplarele speciei lalelelor pe care le vedem sau le putem vedea. Ideea lalelei este, pentru el, o abstracţie, o imagine-gînd, pe care sufletul şi-o formează din caracteristicile comune ale tuturor lalelelor.

Realismul naiv, împreună cu principiile sale despre realitatea lucrurilor percepute, este combătut de experienţă, care ne învaţă că tocmai conţinutul percepţiilor este de natură trecătoare. Laleaua pe care o văd este astăzi reală; după un an, ea va dispărea în neant. Ceea ce s-a afirmat este *specia* lalelei. Dar pentru realismul naiv această specie nu este "*decît*" *o idee*, şi nu o realitate. Această concepţie se vede, prin urmare, în situaţia de a privi cum realităţile ei apar şi dispar, în timp ce realitatea ideală, care după părerea sa este ireală, se afirmă. Aşadar, realismul naiv trebuie să admită, pe lîngă percepţii, şi ceva ideal. El trebuie să admită entităţi pe care nu le poate

percepe cu simţurile fizice. Se împacă însă cu sine însuşi, prin aceea că îşi reprezintă forma lor de existenţă analogă cu aceea a obiectelor sensibile. Astfel de realităţi admise în mod ipotetic sînt forţele invizibile, prin care lucrurile fizice acţionează unele asupra altora. Un astfel de lucru este ereditatea, care continuă să acţioneze dincolo de individ şi ea e motivul că dintr-un individ ia naştere un nou individ, care îi seamănă şi în felul acesta specia se menţine. Un astfel de lucru este principiul vital ce străbate trupul organic, sufletul, pe care conştienţa naivă şi l-a reprezentat întotdeauna, ca fiind analog realităţilor sensibile; şi, în sfîrşit, un astfel de lucru este, pentru realistul naiv, chiar şi Fiinţa Divină. El îşi reprezintă această Fiinţă Divină ca fiind activă într-un fel, care corespunde cu totul cu ceea ce poate fi *perceput* drept mod de a acţiona al omului, adică antropomorf.

Fizica modernă vede în senzaţiile simţurilor procese ale celor mai mici părţi ale corpurilor şi ale unei substanţe infinit de subtile, ale eterului sau ale unei substanţe asemănătoare. Aşa bunăoară, ceea ce simţim drept căldură, în spaţiul pe care îl ocupă un corp producător de căldură, nu este altceva decît o mişcare a particulelor din care acel corp se compune. Aici se face din nou o analogie dintre o realitate perceptibilă şi una neperceptibilă. Am putea spune că analogul sensibil al noţiunii "corp" este, în acest sens, interiorul unui spaţiu închis din toate părţile, în care se mişcă, în toate direcţiile, nişte bile elastice, izbindu-se unele de altele şi ciocnindu-se de pereţi etc.

Fără astfel de presupuneri, lumea realismului naiv s-ar descompune într-un agregat incoerent de percepţii, fără raporturi reciproce, care nu s-ar uni în nici un fel de unitate. E clar, însă, că la aceste presupuneri realismul naiv poate să ajungă numai printr-o inconsecvenţă. Dacă vrea să rămînă credincios principiului său fundamental, conform căruia realitate au numai lucrurile care pot fi percepute, trebuie să admită că acolo unde nu percepe nimic nu are voie să presupună nici o realitate. Din punctul de vedere al realismului naiv, forţele imperceptibile, care acţionează din obiectele perceptibile, sînt propriu-zis ipoteze neîndreptăţite. Şi, fiindcă nu cunoaşte o altă realitate, el înzestrează aceste forţe ipotetice cu un conţinut perceptibil. Prin urmare, aplică o formă de existenţă (existenţa perceptibilă) într-un domeniu în care îi

lipseşte singurul său mijloc, care poate face dovada acestei forme de existenţă: perceperea sensibilă.

Această concepţie despre lume, plină de contradicţii, duce la realismul metafizic. Acesta construieşte, alături de realitatea perceptibilă, încă o realitate, o realitate imperceptibilă, pe care şi-o reprezintă ca fiind analogică celei dintîi. De aceea, realismul metafizic este, în mod necesar, dualism.

Acolo, unde realismul metafizic semnalează un raport între lucrurile perceptibile (apropiere prin mişcare, dobîndirea conştienţei despre un obiect etc.), el aşează o realitate. Raportul pe care îl observă îl poate exprima numai prin gîndire, dar nu-l poate percepe. Raportul conceptual este transformat, în mod arbitrar, într-un lucru asemănător celor perceptibile. Pentru această orientare de gîndire, lumea reală se compune din obiectele perceptibile, care se găsesc într-o veşnică devenire - apar şi dispar - şi din forţele imperceptibile, din care se produc obiectele perceptibile şi care sînt elementul permanent.

Realismul metafizic este un amestec - plin de contradicţii - între realism naiv şi idealism. Forţele sale ipotetice sînt fiinţe imperceptibile, înzestrate cu calităţi perceptibile. El s-a hotărît ca, alături de domeniul lumii perceptibile, pentru a cărui formă de existenţă posedă mijloace de cunoaştere, să admită încă un domeniu, în care nu se poate folosi de aceste mijloace şi de care poate lua cunoştinţă numai prin gîndire. Dar nu se poate hotărî, în acelaşi timp, să recunoască forma de existenţă pe care i-o mijloceşte gîndirea, noţiunea (ideea), ca un factor tot atît de îndreptăţit, alături de percepţie. Dacă vrem să evităm contradicţia percepţiei imperceptibile, trebuie să admitem că raporturile dintre percepţii, stabilite prin gîndire, nu au pentru noi o altă formă de existenţă decît acea a noţiunii. Îndepărtînd din realismul metafizic partea nejustificată, lumea ni se prezintă ca o sumă de percepţii şi de raporturi conceptuale (ideale). Realismul metafizic se transformă astfel într-o concepţie despre lume care pretinde, pe seama percepţiilor, principiul perceptibilităţii, iar pentru stabilirea raporturilor dintre percepţii pretinde principiul activităţii gînditoare. Această concepţie despre lume nu poate admite alături de lumea percepţiilor şi de lumea noţiunilor o a treia lume, în care să aibă valoare simultan cele două principii: aşa-numitul principiu real şi principiul ideal.

Dacă realismul metafizic afirmă că, alături de raportul ideal dintre obiectele de perceput şi subiectul său perceptor, trebuie să existe şi raportul real dintre "lucrul în sine" al percepţiei şi "lucrul în sine" al subiectului perceptor (al aşa-numitului spirit individual), afirmaţia sa se întemeiază pe falsa presupunere a unui proces existenţial imperceptibil dar asemănător proceselor din lumea simţurilor. Realistul metafizic mai spune apoi: eu pot stabili cu lumea percepţiilor mele un raport conştient-ideatic, dar cu lumea reală pot stabili numai un raport dinamic, de forţe. Făcînd o astfel de afirmaţie, el comite o greşeală tot atît de condamnabilă ca cea de mai sus. Despre un raport de forţe nu poate fi vorba decît în lumea percepţiilor (în domeniul simţului tactil), dar nu şi în afara acesteia.

Concepţia caracterizată mai sus, în care se încadrează realismul metafizic, după ce l-am epurat de elementele contradictorii, vrem să o numim monism, fiindcă ea uneşte realismul unilateral cu idealismul într-o unitate superioară.

Pentru realismul naiv, lumea reală este o totalitate de obiecte de percepţie; pentru realismul metafizic, realitatea constă nu numai din percepţii, ci şi din forţe imperceptibile; în locul forţelor imperceptibile, monismul aşează raporturile conceptuale, pe care le dobîndeşte prin gîndire. Aceste raporturi sînt însă *legile naturii*. O lege a naturii nu este altceva decît expresia conceptuală a raportului dintre anumite percepţii.

Monismul nu ajunge deloc în situaţia de a pune problema altor principii în afară de percepţie şi noţiune, prin care să ajungă la o explicaţie a realităţii. El ştie că, în întreg domeniul realităţii, nu găseşte *nici un motiv* pentru aceasta. În lumea percepţiei, aşa cum ea se prezintă în mod direct perceperii noastre, monismul vede o jumătate de realitate. Realitatea întreagă rezultă, pentru el, din unirea lumii percepţiei cu lumea noţiunilor. Realistul metafizic poate reproşa monistului: s-ar putea întîmpla ca, pentru organizarea ta, procesul de cunoaştere să fie desăvîrşit, adică să nu-i lipsească nici un element. Nu ştii însă cum se oglindeşte lumea într-o inteligenţă cu altă organizare decît a ta. Monistul va răspunde: chiar dacă există alte inteligenţe decît cele omeneşti şi chiar dacă percepţiile lor au altă înfăţişare decît aceea a percepţiilor noastre, pentru mine are importanţă numai ceea ce ajunge din

ele la mine, prin percepţie şi noţiune. Prin perceperea mea, prin această percepere specifică omului, eu mă situez faţă de obiect ca subiect. Prin aceasta, legătura dintre lucruri este întreruptă. Subiectul restabileşte această legătură prin gîndire. În urma acestui lucru el se reintegrează în totalitatea universului. Fiindcă numai datorită subiectului nostru acest întreg apare rupt în locul dintre percepţia şi noţiunea noastră, în unirea acestor două ne este dată şi o adevărată cunoaştere. Pentru fiinţe dotate cu alte facultăţi de percepţie (spre exemplu cu un număr dublu de organe senzoriale), legătura dintre lucrurile lumii ar apărea întreruptă în alt loc, şi restabilirea ei trebuie să se facă, deci, pe o cale specifică acestor fiinţe. Problema limitelor cunoaşterii există numai pentru realiştii naivi şi metafizici, care văd în conţinutul sufletului numai o reprezentare conceptuală a lumii. Pentru ei ceea ce se găseşte în afara subiectului este ceva absolut, ceva ce există prin sine însuşi, iar conţinutul subiectului este o imagine a acestuia, care, aşa zicînd, se găseşte în afara acestui absolut. Perfecţiunea cunoaşterii depinde de mai marea sau mai mica asemănare a imaginii cu obiectul absolut. O fiinţă cu mai puţine simţuri decît omul va percepe din lume o parte mai mică; o fiinţă cu mai multe simţuri va percepe o parte mai mare. Drept urmare, prima fiinţă va avea o cunoaştere mai puţin desăvîrşită decît cea din urmă.

Monismul vede problema altfel. Locul unde universul ne apare divizat în subiect şi obiect este determinat de organizarea fiinţei perceptoare. Faţă de acest subiect determinat, obiectul nu este o realitate absolută, ci ceva relativ. În consecinţă, reclădirea unei punţi peste acest antagonism nu poate fi făcută decît pe o cale cu totul specifică, proprie subiectului omenesc. De îndată ce eul, care în actul percepţiei s-a despărţit de lume, se reintegrează prin reflecţie gînditoare în unitatea lumii, încetează orice alte probleme care erau numai o consecinţă a despărţirii.

O fiinţă care ar avea o altă alcătuire decît aceea a omului, ar avea un alt fel de cunoaştere. Omul are o alcătuire în măsură de a putea răspunde la problemele pe care i le pune propria sa fiinţă.

Realismul metafizic trebuie să-şi pună întrebarea: prin ce ne sînt date datele percepţiei? Prin ce devine afectat subiectul?

Pentru monism, percepţia este determinată de subiect. Acesta dispune însă de gîndire, cu ajutorul căreia poate face ca amintita determinare, pe care el însuşi a provocat-o, să înceteze din nou.

Realismul metafizic ajunge în faţa unei noi dificultăţi, cînd încearcă să explice asemănarea dintre imaginile pe care diferitele individualităţi omeneşti le au despre lume. El trebuie să-şi pună întrebarea: cum se întîmplă că imaginea despre lume, pe care mi-o construiesc cu ajutorul noţiunilor mele şi al percepţiilor determinate în mod subiectiv, este asemănătoare imaginii pe care şi-o construieşte o altă individualitate omenească cu ajutorul aceloraşi doi factori subiectivi? În general, cum pot trage concluzii pentru imaginea pe care un om şi-o face despre lume, din imaginea mea subiectivă? Din faptul că oamenii se pot înţelege în mod practic, realistul metafizic trage concluzia că imaginile subiective despre lume ale acestora sînt asemănătoare. Asemănarea dintre aceste imagini despre lume îl determină în continuare să tragă concluzii asupra egalităţii spiritelor individuale ce stau în dosul subiectelor particulare perceptoare, cu alte cuvinte, asupra "eului în sine" care stă în dosul subiectelor.

Deci, această concluzie o tragem dintr-o sumă de efecte asupra caracterului cauzelor care stau la baza acestor efecte. Se crede că, examinînd un număr suficient de cazuri, ajungem să cunoaştem desfăşurarea lucrurilor în aşa fel, încît vom putea şti care vor fi efectele acestor cauze şi în alte împrejurări. Astfel de concluzii se obţin prin aşa-numita "metodă inductivă". O astfel de concluzie o numim concluzie inductivă. Noi ne vom vedea nevoiţi să modificăm rezultatele concluziilor obţinute cu această metodă, de îndată ce, în urma unei observaţii, rezultă ceva neaşteptat, căci caracterul rezultatului este, totuşi, determinat numai de aspectul individual al observaţiei făcute. Realistul metafizic afirmă, însă, că această cunoaştere condiţionată a cauzelor este absolut suficientă pentru nevoile vieţii practice.

Concluziile obţinute pe cale inductivă constituie temelia metodică a realismului metafizic modem. Exista o vreme în care oamenii îşi închipuiau, că dintr-o noţiune se poate scoate ceva ce nu mai este noţiunea. Ei credeau că fiinţele reale metafizice, de care realismul metafizic avea odată nevoie, pot fi cunoscute

pornind de la noţiuni. Astăzi, acest fel de a filosofa este depăşit şi abandonat. În schimb, însă, oamenii cred, că dintr-un suficient număr de realităţi ale percepţiei pot trage concluzii asupra caracterului pe care îl are "lucrul în sine", ce stă la temelia acestor realităţi. Aşa după cum altădată oamenii încercau să ajungă la elementul metafizic pornind de la noţiuni, astăzi cred că îl pot afla pornind de la percepţie. Fiindcă noţiunile i se prezintă omului într-o claritate desăvîrşită, se credea că din ele se poate deduce şi elementul metafizic cu o siguranţă absolută. Percepţiile nu se prezintă cu aceeaşi claritate desăvîrşită. Între o percepţie întîlnită acum şi percepţia de aceeaşi natură întîlnită anterior există o oarecare deosebire. De aceea, concluziile trase dintr-o percepţie anterioară sînt mereu modificate de concluziile trase din percepţiile întîlnite ulterior. Formaţiunea metafizică obţinută pe această cale este deci o formaţiune relativă, supusă unor corecturi viitoare. Metafizica lui Eduard von Hartmann - care a pus pe foaia de titlu a primei sale opere, ca *motto*, cuvintele: "Rezultate speculative obţinute după metoda inductivă a ştiinţelor naturii" - are un caracter determinat de aceste principii metodice.

Felul în care realistul metafizic ne înfăţişează astăzi lucrurile în sine a fost dobîndit prin metoda inductivă. Prin considerări asupra procesului de cunoaştere, acesta ajunge la convingerea că alături de lumea "subiectivă", cognoscibilă prin percepţie şi noţiune, există o lume obiectivă şi reală. El îşi închipuie că poate determina din percepţii prin metoda inductivă proprietăţile acestei realităţi obiective.

Adaos la noua ediţie (1918). Observarea nepărtinitoare a trăirii în percepţie şi noţiune, aşa cum am încercat s-o descriem în expunerile anterioare, este tulburată mereu de anumite reprezentări care apar *în* domeniul ştiinţelor naturii. Cei care se situează pe tărîmul acestor ştiinţe îşi spun:

> *Ochii percep în spectrul solar culori de la roşu la violet. Dar, dincolo de violet, în spaţiul de radiaţie al spectrului sînt forţe pe care ochiul nu le mai percepe, dar care corespund unui efect chimic. Tot aşa, dincolo de roşu, se găsesc radiaţii care produc numai efecte de căldură.*

Reflectînd asupra acestor fenomene şi asupra fenomenelor

asemănătoare, se ajunge la părerea că extinderea lumii percepţiilor omeneşti este determinată de puterea de cuprindere a simţurilor de care omul dispune, şi că acesta ar avea înaintea sa o cu totul altă lume, dacă, pe lîngă simţurile pe care le are, ar mai avea şi altele, sau dacă, în general, ar avea alte simţuri. Cel ce se dedă fanteziilor exagerate - în această privinţă, strălucitele descoperiri ale ştiinţelor modeme oferă un prilej într-adevăr seducător - poate ajunge foarte uşor să afirme că, cu toate acestea, în cîmpul de observaţie al omului intră numai ceea ce poate acţiona asupra simţurilor de care dispune organizarea noastră. El n-are nici un drept de a considera lumea limitată a percepţiilor sale, care este determinată de organizarea sa, ca hotărîtoare, în ceea ce priveşte realitatea. Căci fiecare simţ nou ne-ar pune în faţa unei alte imagini a realităţii. În cadrul limitelor corespunzătoare, toate acestea pot fi considerate ca păreri absolut îndreptăţite. Dar dacă cineva se lasă influenţat de aceste păreri în observarea obiectivă a amintitelor raporturi dintre percepţie şi noţiune, el îşi închide drumul ce duce spre o cunoaştere a omului şi a lumii, spre o cunoaştere care îşi înfinge rădăcinile în realitate. Trăirea lăuntrică a esenţei gîndirii, deci prelucrarea activă a lumii noţiunilor, este cu totul altceva decît trăirea unui element perceptibil prin simţuri. Oricîte simţuri ar mai avea omul, nici unul nu i-ar da realitatea, dacă lucrurile pe care i le mijlocesc aceste simţuri, nu le-ar străbate, printr-o activitate gînditoare, cu noţiuni, şi fiecare simţ, de orice natură ar fi el, dacă este străbătut în acest fel cu noţiuni, dă omului posibilitatea de a trăi în realitate. Problema raportului dintre om şi lumea reală nu are nimic de a face cu fantezia unora despre natura cu totul diferită a percepţiilor pe care le putem avea cu ajutorul altor simţuri. Trebuie să recunoaştem că *fiecare* gen de percepţie este determinat în înfăţişarea sa de organizarea fiinţei perceptoare, dar că imaginea de percepţie străbătută de contemplarea gînditoare trăită îl induce pe om în realitate. Nu descrierea fantastică a înfăţişării pe care ar trebui s-o aibă lumea, pe care am privit-o cu alte simţuri decît cu simţurile obişnuite ale omului, îl poate îndemna pe acesta să caute cunoaşterea raportului său faţă de lume, ci cunoştinţa că *fiecare* percepţie exprimă numai o parte a realităţii care se ascunde în ea, deci cunoştinţa că percepţia ne abate de la *propria sa realitate*.

Acestei cunoştinţe i se alătură o a doua, şi anume - cunoştinţa că gîndirea ne conduce la o altă parte a realităţii, care se găseşte ascunsă în percepţie. Observarea obiectivă a amintitelor raporturi dintre percepţie şi noţiunea elaborată printr-o activitate gînditoare, poate fi tulburată şi atunci, cînd în domeniul fizicii se iveşte necesitatea de a nu vorbi despre elementele care pot fi percepute în mod concret, ci despre mărimile abstracte, imperceptibile ale liniilor de forţe electrice sau magnetice etc. *S-ar părea* că aceste elemente ale realităţii, despre care vorbeşte fizica, n-ar avea nimic de a face nici cu realitatea perceptibilă, nici cu noţiunea elaborată cu gîndirea activă. Şi totuşi, o asemenea concepţie se întemeiază pe o autoînşelare. Deocamdată, important este că *tot* ceea ce se elaborează în domeniul fizicii - în măsura în care aceste elaborări nu reprezintă nişte ipoteze neîndreptăţite, de care nu ne ocupăm - s-a dobîndit prin percepţie şi noţiune. Ceea ce, în aparentă, constituie un conţinut imperceptibil, fizicianul îl transpune, dintr-un just instinct de cunoaştere, în domeniul percepţiilor şi gîndeşte asupra acestui conţinut în noţiuni, pe care le foloseşte, în mod curent, în acest domeniu. Aşa bunăoară, forţele active în cîmpul electric sau magnetic nu pot fi cunoscute altfel, *în esenţa lor*, decît printr-un proces de cunoaştere care se desfăşoară între percepţie şi noţiune. O multiplicare sau o configurare de alt gen a simţurilor omeneşti ne-ar da alte percepţii, o îmbogăţire sau o modificare a experienţei omeneşti. Dar şi *aceste* experienţe noi ar trebui să fie cu adevărat cunoscute printr-un raport de reciprocitate dintre noţiune şi percepţie. *Aprofundarea* procesului de cunoaştere depinde de forţele intuiţiei care se manifestă în gîndire. Această intuiţie se poate coborî, în *trăirea* la care ajungem prin gîndire, pînă la substraturile mai mult sau mai puţin adînci ale realităţii. Prin extinderea imaginii noastre de percepţie, această adîncire poate primi impulsuri şi, pe această cale, ea poate fi indirect favorizată. Coborîrea în adîncuri, pe care o întreprindem pentru a găsi realitatea, nu trebuie confundată *niciodată* cu imaginea, mai extinsă ori mai redusă, a percepţiilor, care *întotdeauna* reprezintă numai o parte a realităţii, partea condiţionată de organizarea noastră. Cel care nu se pierde în *abstracţiuni*, va recunoaşte, că pentru fizică lumea percepţiilor *cuprinde* în sine elemente pentru care nu

avem un simţ, aşa cum avem pentru culoare şi sunet. Fiinţa *concretă* a omului nu este determinată numai prin percepţia directă de care ia cunoştinţă prin organizarea sa, ci şi prin aceea că el exclude alte percepţii din această percepţie directă. Aşa după cum în viaţă alături de starea de veghe conştientă este necesară starea de somn inconştientă, tot aşa în trăirea de sine a omului, alături de cercul percepţiilor sale fizice, este necesar un cerc - mult mai mare chiar - de elemente, fizic imperceptibile, în cîmpul căruia îşi au originea percepţiile sale sensibile. Toate acestea au fost spuse, în mod indirect, încă în primele expuneri din această carte. Autorul ei face aici această adăugare, fiindcă i-a fost dat să vadă că unii cititori n-au citit aceste lucruri suficient de exact. Trebuie să mai avem apoi în vedere că ideea *percepţiei*, aşa cum a fost dezvoltată în această scriere, nu poate fi confundată cu aceea a percepţiei exterioare, sensibile, care nu este decît un caz particular al ei. Din expunerile anterioare s-a văzut, şi din cele ce vor urma se va vedea şi mai mult, că aici se înţelege prin percepţie orice realitate de natură fizică *fi spirituală* pe care omul o întîlneşte înainte ca ea să fi fost cuprinsă de noţiunea elaborată în mod activ. Pentru a avea percepţii de natură sufletească sau spirituală, nu sînt necesare simţuri în sensul în care sînt considerate ele în mod obişnuit. S-ar putea spune că o astfel de extindere a felului de a vorbi este inadmisibilă. Această extindere, însă, este *absolut necesară*, dacă nu vrem ca, în anumite domenii, lărgirea procesului de cunoaştere să fie încătuşată tocmai din cauza modului de a vorbi. Acela, care vorbeşte despre percepţie *numai* în sensul de percepţie senzorială, nu ajunge la o noţiune utilizabilă în procesul de cunoaştere nici în ceea ce priveşte *această* percepţie senzorială. Uneori noţiunea *trebuie* extinsă pentru ca să primească într-un domeniu mai redus sensul ce i se cuvine. Cîteodată mai trebuie să adăugăm elemente noi conţinutului unei noţiuni, pentru ca acest conţinut să-şi găsească justificarea sau chiar precizarea. Astfel, în capitolul VI din această carte - «Individualitatea omenească» - se spune: "Deci, reprezentarea este o noţiune individualizată". Faţă de această afirmaţie, mi s-a reproşat că ar fi un fel neobişnuit de a vorbi. Dar acest fel de a vorbi este necesar dacă vrem să descoperim ce este în mod propriu-zis o reprezentare. Unde ar ajunge procesul de

cunoaştere dacă tuturor celor, care ar fi puşi în situaţia de a reveni şi a da sensul just al noţiunilor, le-am face obiecţia: "acesta este un fel neobişnuit de a vorbi"?

REALITATEA LIBERTĂŢII
VIII. FACTORII VIEŢII

Să recapitulăm ceea ce am dobîndit în capitolele anterioare. Lumea i se înfăţişează omului ca o multiplicitate, ca o sumă de elemente unitare simple. Unul dintre aceste elemente unitare simple, o fiinţă între celelalte fiinţe, este omul însuşi. Deocamdată, această înfăţişare a lumii o considerăm *ca dată*, şi întrucît nu o dezvoltăm printr-o activitate conştientă, ci o găsim gata formată, o numim *percepţie*. În lumea percepţiilor ne percepem şi pe noi înşine. Această autopercepţie ar rămîne pur şi simplu o percepţie printre multe alte percepţii, dacă din sînul acestei autopercepţii nu ar apare ceva care s-ar dovedi în stare să facă o legătură între percepţii, în general, să facă deci şi o legătură între suma tuturor celorlalte percepţii şi sinea noastră. Acest ceva care apare din auto-percepţie nu mai este o simplă percepţie. Nici nu ne este dat aşa, pur şi simplu, cum ne este dată percepţia. El este chemat la viaţă printr-o activitate. La început avem impresia că acest ceva este legat de ceea ce percepem drept sinea noastră. Dar, în ceea ce priveşte semnificaţia sa interioară, e deasupra acestei sine. El adaugă percepţiilor particulare determinări conceptuale care au un raport între ele şi care constituie un tot întreg. Ceea ce acest "ceva" a dobîndit prin autopercepţie este determinat la fel în mod ideal, şi este opus obiectelor drept subiect sau "eu". Acest "ceva" este gîndirea, iar determinările ideale sînt noţiunile şi ideile. De aceea, gîndirea se exprimă în primul rînd în percepţia sinei; dar ea nu este numai subiectivă; căci sinea se indică drept subiect mai întîi cu ajutorul gîndirii. Această raportare gînditoare asupra noastră înşine este o determinare vitală a personalităţii noastre. Prin ea ducem o existenţă pur ideală. Prin ea ne simţim fiinţe gînditoare. Această determinare vitală a existenţei noastre ar rămîne pur conceptuală (logică), dacă ei nu i s-ar adăuga şi alte determinări ale sinei noastre. În acest caz am fi nişte fiinţe a căror viaţă s-ar epuiza în stabilirea de

raporturi pur conceptuale între o percepţie şi alta, între acestea şi noi înşine. Dacă numim cunoaştere stabilirea unui asemenea raport bazat pe gîndire, iar starea sinei noastre dobîndită prin acelaşi raport o numim starea de a şti, atunci ar trebui să ne considerăm - în caz că presupunerea de mai sus s-ar împlini - o fiinţă exclusiv cunoscătoare şi ştiutoare.

Dar presupunerea de mai sus nu se împlineşte. Noi raportăm percepţiile la noi înşine nu numai în mod ideal, prin noţiuni, ci şi cu ajutorul sentimentelor, aşa cum am arătat. Deci, nu sîntem fiinţe cu un conţinut de viaţă pur conceptual. Realistul naiv vede chiar în viaţa de sentimente o viaţă mai reală a personalităţii decît în elementul pur ideal al stării de a şti (cunoştinţei). Şi, din punctul său de vedere, el are perfectă dreptate cînd judecă lucrurile în acest fel. Căci sentimentul este la început, în domeniul subiectiv, ceea ce în domeniul obiectiv este cunoaşterea, percepţia. Fiindcă, potrivit principiului fundamental al realismului naiv, tot ceea ce poate fi perceput este real, de aceea sentimentul este chezăşie pentru realitatea propriei noastre personalităţi. Dar dacă monismul amintit aici vrea să-şi reprezinte sentimentul ca pe o realitate desăvîrşită, el trebuie să acorde şi acestui sentiment completarea pe care socoteşte necesar a fi acordată percepţiei. Pentru acest monism sentimentul este o realitate nedesăvîrşită, care, în forma ei primară, în forma în care ne este dat, nu conţine încă pe cel de al doilea factor al său - noţiunea sau ideea. De aceea în viaţă atît sentimentul cît şi percepţia apar întotdeauna *înaintea* cunoaşterii. Mai întîi avem sentimentul existenţei, şi abia în decursul treptatei noastre evoluţii cucerim punctul unde apare în propria noastră existenţă noţiunea sinei noastre, simţită în mod obscur. Ceea ce, *pentru noi*, apare abia mai tîrziu, este însă de la bun început legat în mod inseparabil de sentiment. Datorită acestei împrejurări, omul naiv ajunge la credinţa, că în simţire existenţa i se prezintă direct, iar în cunoştinţă i se prezintă numai indirect. De aceea, dezvoltarea vieţii de simţire este, pentru el, cel mai important lucru. El crede că ajunge să înţeleagă sensul lucrurilor din lume abia după ce le primeşte în simţirea sa. Nu caută să facă un mijloc de cunoaştere din cunoştinţă, ci din sentiment. Fiindcă sentimentul este ceva absolut individual, ceva asemănător percepţiei, această filosofie a sentimentului declară un principiu - care are semnificaţie

numai în cadrul personalităţii sale - drept principiu universal. El caută să pătrundă întreaga lume cu sinea sa. Ceea ce monismul amintit aici caută să înţeleagă cu ajutorul noţiunilor, adeptul filosofiei simţirii caută să dobîndească cu ajutorul sentimentului şi consideră această legătură a sa cu obiectele ca fiind mai directă.

Curentul filosofic pe care l-am caracterizat aici - filosofia sentimentului - este denumit adeseori *mistică*. Eroarea unei concepţii mistice la temelia căreia stă numai sentimentul constă în faptul că ea vrea să *trăiască* ceea ce ar vrea să ştie, că vrea să ridice un principiu individual - sentimentul - la rangul de principiu universal.

Simţirea este un act pur individual, o raportare a lumii exterioare la subiectul nostru, în măsura în care acest raport îşi găseşte expresia într-o trăire pur subiectivă.

Există şi o altă manifestare a personalităţii omeneşti. Eul participă, prin gîndire, la viaţa universală. Cu ajutorul ei, el raportează, în mod pur ideal (conceptual), percepţiile la sine însuşi, iar pe sine însuşi - la percepţii. În sentiment, eul trăieşte un raport al obiectelor faţă de subiectul său; în *voinţă* se petrece contrariul. În voinţă avem în faţa noastră tot o percepţie, şi anume percepţia raportului individual dintre sinea noastră şi obiect. Ceea ce în voinţa nu este un factor pur ideal, este la fel un simplu obiect de percepere, ca oricare alt lucru din lumea exterioară.

Cu toate acestea, realismul naiv crede că şi aici are de a face cu o existenţă mult mai reală decît aceea pe care o putem dobîndi prin gîndire. Pentru el, voinţa este un element în care el vede, în *mod direct*, *o* desfăşurare, o realitate cauzală, în contrast cu gîndirea care cuprinde această desfăşurare abia în noţiune. Ceea ce săvîrşeşte eul prin voinţa sa reprezintă, pentru o astfel de concepţie, un proces pe care omul îl trăieşte în mod direct. Adeptul acestei filosofii crede că a descoperit în voinţă un punct adevărat de plecare în dezvăluirea procesului universal. În timp ce toate celelalte fenomene pot fi urmărite numai din afară, prin percepţie, el crede că în voinţă ne este dat un fenomen real care poate fi trăit în mod absolut direct. Forma de existenţă în care i se înfăţişează voinţa, înăuntrul sinei sale, devine pentru el un principiu adevărat al realităţii. Propria sa voinţă i se înfăţişează ca un caz special al procesului

universal general, iar acesta din urmă îi apare, prin urmare, ca voinţă generală. Voinţa devine principiul universal, aşa după cum în mistica sentimentului sentimentul devine principiu de cunoaştere. Acest fel de a concepe lucrurile se numeşte *filosofia voinţei* (teism). Ea face - dintr-un element care poate fi trăit numai în mod individual - un factor constituant al lumii.

Aşa după cum mistica sentimentului nu poate fi numită ştiinţă, tot aşa nu poate fi numită ştiinţă nici filosofia voinţei. Căci atît una cît şi cealaltă afirmă că lumea nu poate fi înţeleasă pe o cale conceptuală. Alături de principiul ideal al existenţei, ambele pretind şi un principiu real. Şi, în parte, acest lucru este îndreptăţit. Dar, fiindcă pentru sesizarea acestor două principii - aşa-numite reale - dispunem de un singur mijloc, de percepţie, afirmaţia misticei sentimentului şi aceea a filosofiei voinţei poate fi formulată şi în felul următor: avem două izvoare ale cunoaşterii, cel al gîndirii şi cel al percepţiei, dintre care acesta din urmă ni se înfăţişează ca trăire individuală în sentiment şi voinţă. Dat fiind faptul că ceea ce emană dintr-un izvor - trăirile - nu poate fi primit de către aceste două concepţii direct în sfera celuilalt izvor, cel al gîndirii, cele două moduri de cunoaştere - perceperea şi gîndirea - rămîn separate, fiinţează una lîngă cealaltă, fără ca între ele să existe o mijlocire mai înaltă. Alături de principiul ideal, la care se poate ajunge prin cunoştinţă, în lume trebuie să mai existe încă un principiu, un principiu real, pe care nu-l putem cuprinde cu gîndirea. Cu alte cuvinte, mistica sentimentului şi filosofia voinţei sînt tot un realism naiv, fiindcă atît una cît şi cealaltă susţin afirmaţia: ceea ce percepem direct este real. Faţă de realismul naiv propriu-zis, ele mai comit inconsecvenţa că fac dintr-o anumită formă a perceperii (simţirea şi voinţa) un mijloc exclusiv de cunoaştere a existenţei, cu toate că acest lucru îl pot face numai dacă aderă la principiul general: ceea ce percepem este real. Prin urmare, ele ar trebui să acorde aceeaşi valoare de cunoaştere şi perceperii exterioare.

Prin faptul că filosofia voinţei transpune voinţa şi în *acele* sfere ale existenţei în care aceasta nu poate fi trăită în mod direct aşa cum poale fi trăită în sfera propriului nostru subiect, ea devine realism metafizic. Ea admite, în mod ipotetic, un principiu în afara subiectului, pentru care trăirea subiectivă este singurul criteriu al realităţii. Filosofia voinţei, ca realism

metafizic, cade sub indicenţa criticii din capitolul anterior, care trebuie să recunoască şi să învingă momentul plin de contradicţii al fiecărui realism metafizic şi să recunoască faptul că voinţa este un fenomen general al lumii numai în măsura în care ea se raportează în mod ideal la restul lumii.

Adaos la noua ediţie (1918). Dificultatea de a observa gîndirea, în fiinţa sa, se află în împrejurarea că atunci, cînd sufletul examinator îşi îndreaptă atenţia asupra acestei fiinţe, ea se sustrage cu prea multă uşurinţă examinării. În acest caz sufletului nu-i rămîne decît o abstracţie moarta, cadavrul gîndirii vii. Dacă avem în vedere numai această abstracţie, ne vedem uşor constrînşi a păşi pe tărîmul "plin de viaţă" al misticei sentimentului sau chiar şi pe acela al metafizicii voinţei. Vom găsi ciudat ca cineva să încerce a cuprinde fiinţa realităţii în "simple gînduri". Dar, cel care reuşeşte ca într-adevăr să aibă *viaţa în gîndire*, va recunoaşte că bogăţia lăuntrică şi *experienţa* - plină de linişte şi, în acelaşi timp, de un dinamism lăuntric - a unei vieţi în gîndire nu se pot nici măcar compara cu urzirea pură de sentimente sau cu contemplaţia elementului voinţă, ca să nu mai vorbim de faptul că acestea din urmă nu pot fi puse deasupra gîndirii. Tocmai datorită bogăţiei ei, datorită plenitudinii interioare a trăirii, ne apare contraimaginea ei în conştienţa obişnuită sufletească drept moartă, abstractă. Nici una dintre activităţile sufletului omenesc nu poate fi răstălmăcită cu atîta uşurinţă ca gîndirea. Voinţa şi simţirea încălzesc sufletul omenesc chiar şi în amintirea stărilor lor originare. Gîndirea, dimpotrivă, atunci cînd trăieşte numai în amintire, mult prea uşor ne lasă rece; ea face impresia că secătuieşte viaţa sufletească. Aceasta nu este însă decît o umbră a adevăratei sale realităţi, o accentuată umbră a unei realităţi luminoase şi calde, care inundă şi pătrunde lumea fenomenală. Această penetrare are loc cu ajutorul forţei ce izvorăşte în însăşi activitatea gînditoare şi care este forţa iubirii de natură spirituală. Nu ne este îngăduit a obiecta că, cel care vede, în acest fel, iubire în gîndirea activă, nu face altceva decît să transpună în sfera acesteia un sentiment - pe cel al iubirii. Căci, această obiecţie este, de fapt, o confirmare a lucrurilor pe care le-am prezentat aici. Cel care se îndreaptă spre gîndirea *ca fiinţă*, întîlneşte atît sentimentul cît şi voinţa, pe acestea din

urmă chiar în realitatea lor profundă. Cel care îşi abate atenţia de la gîndire şi se îndreaptă "numai" înspre simţire şi voinţă, pierde din ele adevărata realitate. Cel care vrea să trăiască *intuitiv* în gîndire, va avea şi trăirea în sentiment şi în voinţă. Cu totul alta este însă atitudinea pe care o ia faţă de această problemă mistica sentimentului şi metafizica voinţei. Acestea din urmă ajung prea uşor să conchidă că ele stau în realitate şi că gînditorul intuitiv îşi face "în gîndurile sale abstracte" o imagine despre lume care este cu totul lipsită de căldura sentimentului, străină de realitate, întunecată şi rece.

REALITATEA LIBERTĂŢII
IX. IDEEA DE LIBERTATE

În procesul de cunoaştere, noţiunea pomului este condiţionată de percepţia pomului. Pentru o anumită percepţie, eu nu pot scoate din sistemul general de noţiuni decît o anumită noţiune, o noţiune absolut precisă. Raportul dintre noţiune şi percepţie este determinat, în mod indirect şi obiectiv, de către gîndire, în chiar actul de percepţie. Legătura dintre percepţie şi noţiunea sa este cunoscută abia după ce actul percepţiei a avut loc, dar interdependenţa rezidă în însăşi natura lucrului.

Altfel stau lucrurile cînd examinăm procesul de cunoaştere, cînd examinăm raportul ce se stabileşte, în actul de cunoaştere, între om şi lume. În expunerile anterioare am încercat să arătăm că asupra acestui raport ne putem lămuri numai dacă îl supunem unei observaţii nepărtinitoare, ce se îndreaptă chiar asupra lui. O justă înţelegere a acestei observaţii ajunge la concluzia că gîndirea poate fi considerată ca o entitate de sine stătătoare care poate fi observată în mod direct. Cel care găseşte necesar că, pentru a defini gîndirea ca atare, trebuie să recurgă la alte lucruri, ca de pildă, la procesele fizice ale creierului, sau la procesele spirituale şi inconştiente ce s-ar ascunde în dosul gîndirii conştiente, acela nesocoteşte rezultatele unei nepărtinitoare observări a gîndirii. Cel care observă gîndirea trăieşte, în decursul observării, direct într-o existenţă spirituală, într-o urzire a fiinţei ce se poartă pe sine

însăşi. Putem chiar spune că cel care vrea să surprindă realitatea spirituală sub forma în care aceasta i se prezintă omului *la început*, o poate face în gîndirea ce se sprijină pe sine însăşi.

În observarea gîndirii se unesc două lucruri, care de altfel *trebuie* să apară întotdeauna despărţite: noţiunea şi percepţia. Cel care nu-şi dă seama de acest fapt, nu va vedea în noţiunile pe care le obţine în legătură cu percepţiile decît o copie, o umbră a acestor percepţii, iar percepţiile constituie, pentru el, singura şi adevărata realitate. El îşi va construi şi o lume metafizică, după modelul lumii percepţiilor sale, şi o va numi lumea atomilor, lumea voinţei, lumea inconştientă a spiritului, fiecare după felul său de a-şi reprezenta lucrurile. Şi nici nu-şi va da seama că lumea pe care şi-a făurit-o în acest fel nu este decît o lume metafizică pe care şi-a construit-o în mod ipotetic, după modelul lumii *sale* de percepţii. Cel care îşi dă seama însă de realitatea pe care o întîlnim în gîndire, acela va recunoaşte că în percepţie ne este dată numai o parte a realităţii şi că cealaltă parte, care îi aparţine, care o face să apară drept realitate deplină, este *trăită* atunci cînd pătrundem percepţia cu gîndirea. În ceea ce trăim în conştienţă ca gîndire, el nu va vedea umbra, copia unei realităţi, ci o realitate spirituală de sine stătătoare. Iar despre ea se poate spune că intră în conştienţa omului prin *intuiţie*. *Intuiţia* este trăirea conştientă a unui conţinut pur spiritual, care se desfăşoară într-o sferă pur spirituală. Natura gîndirii poate fi înţeleasă numai prin intuiţie.

Numai dacă am reuşit, printr-o observaţie nepărtinitoare, să recunoaştem adevărul cu privire la natura intuitivă a gîndirii, putem să eliberăm calea ce duce la cunoaşterea organizării trupeşti şi sufleteşti a omului. Înţelegem atunci că această organizare nu poate avea nici o influenţă asupra *naturii* gîndirii. La început, acest lucru *pare* a fi contrazis de faptele realităţii evidente. Pentru experienţa obişnuită, gîndirea omenească apare numai datorită acestei organizări şi prin această organizare. Lucrul acesta ni se impune cu atîta tărie, încît de adevărata sa semnificaţie îşi poate da seama numai cel care recunoaşte că gîndirea, în esenţa sa, nu este întru nimic influenţată de aceasta organizare. Dar atunci, unui astfel de om nu-i va scăpa nici particularitatea raportului dintre organizarea omenească şi gîndire. Această organizare nu exercită nici o

influenţă asupra esenţei gîndirii, ci atunci cînd apare activitatea gîndirii, ea se retrage, activitatea sa încetează şi, prin aceasta, se creează un loc liber, iar pe locul devenit liber apare gîndirea. Realitatea care acţionează în gîndire are aici o misiune dublă: în primul rînd ea respinge organizarea omenească înapoi în activitatea sa, şi în al doilea rînd, ocupă ea însăşi locul acesteia. Căci şi prima misiune - respingerea organizării corporale - este consecinţa activităţii gîndirii. Şi anume este vorba despre acea parte a organizării, care pregăteşte *apariţia* gîndirii. Din aceasta se vede în ce sens îşi găseşte gîndirea contraimaginea ei în organizarea corporală. Dacă reflectăm asupra acestui lucru, nu vom mai confunda această contraimagine şi semnificaţia ei cu gîndirea însăşi. Dacă păşim pe pămînt moale, urmele picioarelor noastre se imprimă în acel pămînt. Nimeni nu va fi ispitit să spună că forma acestor urme se datorează forţelor pămîntului, care ar acţiona de jos în sus. *Acestor* foiţe nu li se va atribui nici o participare la naşterea formelor pe care le au aceste urme. Tot aşa, cel care observă cu toată imparţialitatea natura gîndirii, nu va atribui urmelor din organismul trupesc o participare la această natură, căci aceste urme iau naştere prin aceea ca gîndirea îşi pregăteşte apariţia, servindu-se de trup![1]

Dar aici se iveşte o întrebare foarte importantă. Dacă organizării omeneşti nu-i revine nici o participare la esenţa gîndirii, ce importanţă are acest organism în cadrul fiinţei integrale a omului? Ceea ce se întîmplă în această organizare prin gîndire, nu are nimic de a face cu natura gîndirii, dar cu atît mai mult are de a face cu naşterea conştienţei eului, pornind din această gîndire. Desigur, în fiinţa gîndirii sălăşluieşte "eul" real, dar nu conştienţa eului. Acest lucru este recunoscut de către toţi cei care observă gîndirea cu obiectivitatea necesară. "Eul" este de găsit în interiorul gîndirii; "conştienţa eului" apare prin aceea că în conştienţa generală se imprimă urmele activităţii de gîndire, în sensul arătat mai sus. (Prin urmare, conştienţa eului ia naştere prin organizarea corporală. Dar să nu confundăm acest lucru cu afirmaţia că, odată născută, conştienţa eului ar rămîne dependentă de organizarea

---

[1] Felul în care a fost tratată concepţia de mai sus în psihologie, în filosofie etc., autorul l-a arătat, în diferite moduri, în scrierile care au urmat acestei cărţi. Aici n-am arătat decît fapte care pot fi descoperite printr-o observare nepărtinitoare a gîndirii.

corporală. Odată născută, conştienţa eului este primită în gîndire şi se bucură, în continuare, de natura spirituală a acesteia.)

"Conştienţa eului" este clădită pe organizarea corporală a omului. Din această organizare decurg actele de voinţă. În sensul expunerilor precedente, omul poate ajunge la o înţelegere a raporturilor ce există între gîndire, eul conştient şi actele de voinţă, abia după ce observă că actele de voinţă izvorăsc din organizarea omenească.

Cînd vorbim despre un act de voinţă, trebuie să avem în vedere motivul şi mobilul acţiunii. Motivul este un factor conceptual sau un factor ce are natură de reprezentare; mobilul de acţiune este, în organizarea omenească, un factor al voinţei condiţionat în mod direct. Factorul conceptual sau motivul este determinantul de moment al voinţei; mobilul de acţiune este un determinant de durată al individului. Motivul voinţei poate fi o noţiune pură, sau o noţiune care să aibă un anumit raport cu percepţia, respectiv cu o reprezentare. Noţiuni generale şi individuale (reprezentări) devin motive ale voinţei, prin faptul că acţionează asupra individului uman şi îl determină la o acţiune într-o anumită direcţie. Una şi aceeaşi noţiune, respectiv una şi aceeaşi reprezentare, acţionează însă în mod diferit asupra diferiţilor indivizi. Ele determină oameni diferiţi la acţiuni diferite. Prin urmare, voinţa nu este un rezultat numai al noţiunii sau al reprezentării ci şi al constituţiei individuale a omului. Această constituţie individuală vrem s-o numim - în această privinţă putem să-l urmăm pe Eduard von Hartmann - predispoziţie caracterologică. Modul în care noţiunile şi reprezentările acţionează asupra predispoziţiei caracterologice a omului imprimă vieţii sale o anumită pecete morală sau etică.

Predispoziţia caracterologică se formează prin conţinutul de viaţă mai mult sau mai puţin permanent al subiectului nostru, respectiv prin conţinutul reprezentărilor şi sentimentelor noastre. Faptul că o reprezentare, ce apare acum în mine, mă determină la un act de voinţă, depinde de felul cum această reprezentare se comportă faţă de celelalte reprezentări şi chiar faţă de particularităţile vieţii mele emotive. Dar conţinutul reprezentărilor mele este determinat, la rîndul lui, de suma acestor noţiuni care, în decursul vieţii mele individuale, au ajuns în contact cu percepţii, respectiv au devenit reprezentări.

La rîndul ei, suma acestor noţiuni depinde de puterea facultăţii mele de intuiţie şi de cîmpul meu de observaţie, adică de factorul subiectiv şi obiectiv al experienţelor mele, de determinarea mea interioară şi de mediu. Predispoziţia mea caracterologică este determinată, într-un mod cu totul deosebit, de viaţa mea emotivă. Voinţa de a face ori a nu face dintr-o anumită reprezentare sau noţiune un motiv al acţiunii mele, depinde de natura sentimentului pe care acestea îl trezesc în mine: bucurie sau durere. Acestea sînt elementele pe care trebuie să le avem în vedere la un act de voinţă. Reprezentările sau noţiunile prezente în noi în mod direct şi care devin motiv, determină ţelul, scopul voinţei mele; predispoziţia mea caracterologică mă determină să-mi îndrept activitatea asupra acestui ţel. Reprezentarea de a face o plimbare în următoarea jumătate de oră determină ţinta acţiunii mele. Dar această reprezentare devine un motiv al voinţei mele numai dacă întîlneşte în mine o predispoziţie caracterologică potrivită, adică dacă în viaţa mea de pînă acum mi-am format o reprezentare despre utilitatea plimbărilor, despre valoarea sănătăţii, în sfîrşit, dacă reprezentarea plimbării trezeşte în mine un sentiment de plăcere.

Prin urmare, trebuie să facem următoarea distincţie: 1) predispoziţiile subiective posibile, care sînt potrivite de a face motive din anumite reprezentări şi noţiuni, şi 2) reprezentările şi noţiunile posibile, care sînt capabile de a influenţa predispoziţia mea caracterologică în aşa fel încît să rezulte voinţa. Cele dintîi reprezintă *mobilurile de acţiune*, cele din urmă reprezintă *ţelurile* moralităţii.

Mobilurile de acţiune ale moralităţii pot fi aflate atunci cînd examinăm elementele din care se compune viaţa individuală.

Prima treaptă a vieţii individuale este *perceperea*, şi anume, perceperea prin simţuri. Aici ne găsim în acea regiune a vieţii noastre individuale în care perceperea se transformă în mod direct, fără intervenţia sentimentului sau a noţiunii, în voinţă. Mobilurile de acţiune de care trebuie să ţinem seama aici sînt numite, în mod obişnuit, porniri. Satisfacerea necesităţilor noastre inferioare, pur animalice, - foamea, sexualitatea etc. - iau naştere pe această cale. Caracteristica acestor porniri constă în modul direct în care o percepţie particulară declanşează voinţa. Acest mod de determinare a

voinţei care, la început, este propriu numai vieţii inferioare a simţurilor, poate fi extins şi asupra percepţiilor pe care le dobîndim prin simţurile superioare. În acest caz percepţia unui fenomen oarecare din lumea exterioară este urmată de o acţiune, fără ca mai înainte să aibă loc o reflecţie şi fără ca de această percepţie să fim legaţi printr-un sentiment deosebit, aşa cum se întîmplă în relaţiile convenţionale dintre oameni. Mobilul acestor acţiuni se numeşte *tact* sau "*bun simţ*". Cu cît o astfel de acţiune, declanşată în mod direct de o percepţie, se repetă mai des, cu atît mai mult va acţiona omul sub influenţa exclusivă a tactului, respectiv *tactul* va deveni o predispoziţie caracterologică a sa.

A doua sferă a vieţii omeneşti este *simţirea*. De percepţiile lumii exterioare se leagă anumite sentimente. Aceste sentimente pot deveni mobiluri ale acţiunii noastre. Cînd văd un om flămînd, sentimentul meu de compătimire poate deveni mobil al unei acţiuni. Asemenea sentimente pot fi: sentimentul ruşinii, al trufiei, sentimentul onoarei, smerenia, căinţa, compătimirea, sentimentul răzbunării şi al recunoştinţei, pietatea, fidelitatea, sentimentul iubirii şi al datoriei.[2]

Şi, în sfîrşit, a treia treaptă a vieţii este *gîndirea* şi *reprezentarea*. În urma unei simple reflecţii, o reprezentare sau o noţiune poate deveni motiv al unei acţiuni. Reprezentările devin motive prin faptul că în decursul vieţii legăm anumite ţeluri ale voinţei de percepţii ce revin mereu sub o înfăţişare mai mult sau mai puţin modificată. Iată de ce la unii oameni, la oamenii care nu sînt cu totul lipsiţi de experienţă, odată cu anumite percepţii, apar în conştienţă şi reprezentările acţiunilor pe care le-au săvîrşit într-un caz asemănător sau le-au văzut executate de alţii. Aceste reprezentări vor sta mereu în faţa lor ca modele determinante ori de cîte ori va trebui să ia o hotărîre; ele devin parte integrantă din predispoziţia lor caracterologică. Mobilul voinţei, caracterizat mai sus, poate fi numit *experienţă practică*. Treptat, experienţa practică devine pură acţiune de tact. Acest lucru se întîmplă cînd anumite imagini tipice ale acţiunilor s-au unit, în conştienţa mea, atît de strîns cu reprezentările unor situaţii din viaţă, încît, în cazul dat,

---

[2] O enumerare completă a principiilor morale - din punctul de vedere al realismului metafizic - se găseşte în "Fenomenologia conştienţei morale" de Eduard von Hartmann.

de la percepţie trec direct la voinţă, sărind peste orice reflecţie întemeiată pe experienţă.

Cea mai înaltă treaptă a vieţii individuale este acea gîndire conceptuală, care nu ţine seama de conţinutul unei percepţii determinate. Pe această treaptă, conţinutul noţiunilor este determinat din sfera conceptuală cu ajutorul intuiţiei pure. O astfel de noţiune nu are la început nici o legătură cu o percepţie determinată. Cînd actele noastre de voinţă stau sub influenţa unei noţiuni care se referă la o percepţie, cu alte cuvinte cînd voinţa noastră se găseşte sub influenţa unei reprezentări, ea este determinată de percepţie pe calea indirectă a gîndirii conceptuale. Cînd acţionăm, însă, sub influenţa unei intuiţii, mobilul acţiunii noastre este *gîndirea pură*. Fiindcă în filosofie facultatea gîndirii pure este numită, de obicei, raţiune, mobilul moral pe această treaptă poate fi numit *raţiune practică*. Acest mobil al voinţei a fost tratat, în modul cel mai clar, de *Kreyenbühl* (Philosophische Monatshefte - Caiete filosofice lunare -, vol. XVIII, caietul 3). Articolele scrise de el asupra acestei probleme le socotesc printre cele mai de seamă produse ale filosofiei contemporane, şi mai ales ale eticii. Kreyenbühl numeşte mobilul în discuţie *apriorism practic*, cu alte cuvinte, un impuls spre acţiune care izvorăşte direct din intuiţia mea.

E limpede că, în sensul strict al cuvîntului, un astfel de impuls nu mai poate fi socotit printre predispoziţiile caracterologice. Căci ceea ce acţionează aici ca mobil, nu mai este un element pur individual în mine, ci conţinutul ideal şi, prin urmare, general al intuiţiei mele. De îndată ce consider justificarea acestui conţinut ca o bază, ca un punct de plecare pentru o acţiune a mea, acesta intră în sfera voinţei, indiferent dacă noţiunea se găsea mai demult în mine, sau dacă ea a pătruns în conştienţa mea abia în momentul care precede în mod direct săvîrşirea acţiunii, adică indiferent dacă ea era sau nu era deja prezentă în mine ca o predispoziţie caracterologică.

La un act de voinţă propriu-zis se ajunge numai dacă impulsul momentan al acţiunii exercită, sub forma unei noţiuni sau a unei reprezentări, o influenţă asupra predispoziţiilor caracterologice. Un astfel de impuls devine atunci motiv al voinţei.

Motivele moralităţii sînt reprezentări şi noţiuni. Există

eticieni care văd şi în sentiment un motiv al moralităţii. Ei afirmă, de exemplu, că scopul acţiunii morale este de a stimula o cantitate cît mai mare de plăcere în individul care acţionează. Dar plăcerea însăşi nu poate deveni motiv, ci numai *reprezentarea plăcerii*. Asupra predispoziţiei mele caracterologice poate acţiona numai *reprezentarea* unui sentiment viitor, dar nu sentimentul însuşi. Căci, în momentul acţiunii, sentimentul însuşi încă nu este prezent, el ia naştere abia prin acţiune.

Dar *reprezentarea* binelui propriu sau a binelui altuia este considerată, pe bună dreptate, motiv al voinţei. Principiul în baza căruia oamenii caută ca, prin acţiunile lor, să ajungă la cea mai mare sumă de plăcere proprie, la fericirea individuală, se numeşte *egoism*. Unii caută să dobîndească această fericire individuală prin aceea că sînt preocupaţi de binele lor propriu într-un mod lipsit de menajamente şi caută să-l realizeze în dauna fericirii altora (egoism pur), sau prin aceea că promovează binele altora fiindcă speră că fericirea acestora va avea o influenţă favorabilă asupra propriei lor persoane, sau pentru că se tem că prin lezarea altora le vor fi periclitate şi propriile lor interese (morala prudenţei). Conţinutul specific al principiilor moralei egoiste depinde de reprezentarea pe care omul şi-o face despre fericirea proprie şi despre fericirea altora. Omul îşi determină conţinutul strădaniilor sale egoiste în conformitate cu ceea ce el consideră a fi un bun al vieţii (viaţă tihnită, speranţă în fericire, mîntuirea de diferite rele etc.)

Un alt motiv al voinţei constă apoi în conţinutul pur conceptual al unei acţiuni. Acest conţinut nu se referă numai la o anumită acţiune, aşa cum se referă reprezentarea propriei plăceri, ci se referă la întemeierea unei acţiuni pornind dintr-un sistem de principii morale. Aceste principii morale, sub forma unor noţiuni abstracte, pot reglementa viaţa morală, fără ca respectivul om să se intereseze de originea acestor noţiuni. Simţim atunci, pur şi simplu, supunere faţă de noţiunea morală, care planează deasupra acţiunii noastre ca o poruncă, ca o necesitate morală. Justificarea acestei necesităţi o lăsăm apoi pe seama celui care ne impune supunerea morală, adică pe seama autorităţii morale pe care o recunoaştem (capul familiei, statul, obiceiuri sociale, autoritate bisericească, revelaţie divină). Un gen deosebit al acestor principii de morală este

morala în care poruncile ei nu ni se aduc la cunoştinţă de o autoritate exterioară, ci de propriul nostru interior (autonomie morală). Distingem atunci, în interiorul nostru, o voce căreia trebuie să ne supunem. Expresia acestei voci este *conştiinţa*.

Cînd motivele de acţiune ale unui om nu mai sînt determinate pur şi simplu de poruncile unei autorităţi exterioare ori interioare, ci acesta caută să recunoască pricina pentru care o maximă, un adevăr fundamental acţionează în el ca motiv al acţiunii sale, înseamnă că acest om a făcut un progres moral. Este progresul de la morala bazată pe autoritate la acţiunea săvîrşită din cunoaştere morală. Pe această treaptă a moralităţii, omul va căuta să descopere cerinţele vieţii morale şi se va lăsa determinat, în acţiunile sale, de cunoaşterea acestor cerinţe. Asemenea cerinţe sînt:

1. A face cel mai mare bine posibil pentru întreaga omenire, numai de dragul acestui bine;
2. Un progres cultural sau o evoluţie *morală* a omenirii spre trepte de perfecţiune din ce în ce mai înalte;
3. Realizarea ţelurilor morale individuale, concepute în mod pur intuitiv.

Cel mai mare bine posibil pentru întreaga omenire va fi conceput de diferiţii oameni în mod diferit. Maxima de mai sus nu se referă la o anumită reprezentare despre acest bine, ci la faptul că toţi cei care recunosc acest principiu se străduiesc să facă ceea ce, după părerea lor, promovează cel mai mult binele omenirii întregi.

Progresul cultural nu este, pentru cel ce se bucură de roadele culturii, decît un caz particular al principiului moral de mai sus. El va trebui să se împace însă şi cu pieirea şi distrugerea unor lucruri, care contribuiau la binele omenirii. Mai e posibil şi faptul că, făcînd abstracţie de bucuria ce se leagă de progresul cultural, cineva să vadă în acest progres o necesitate morală. Progresul cultural devine atunci, pentru el, un nou principiu moral, care se alătură principiului precedent.

Atît maxima binelui general cît şi cea a progresului cultural se întemeiază pe reprezentarea, respectiv pe raportul, care se stabileşte între conţinutul ideilor morale şi anumite experienţe (percepţii). Cel mai înalt principiu moral pe care ni-l putem imagina este însă acela care nu conţine în sine, dinainte,

asemenea raporturi, ci care ţîşneşte din izvorul intuiţiei pure şi caută să stabilească un raport cu percepţia (cu viaţa) abia ulterior. Aici, determinarea voinţei provine dintr-o altă instanţă decît în cazurile anterioare. Cel care îşi însuşeşte principiul moral al binelui general, se întreabă mai întîi la fiecare acţiune a sa: cu ce contribuie idealurile sale la acest bine general? La fel va proceda, în această privinţă, şi adeptul principiului moral al progresului cultural. Există însă un principiu mai înalt, care în cazurile particulare nu pleacă de la un anumit ţel moral, ci care atribuie tuturor maximelor morale o anumită valoare, iar în cazul dat se întrebă întotdeauna dacă cutare sau cutare principiu este mai important. Se poate întîmpla ca, în anumite împrejurări, omul să considere just a promova principiul progresului cultural; în altele - pe acela al binelui general; iar în al treilea caz - consideră just a promova binele propriu şi face din acesta motiv al acţiunii sale. Dar cînd toate celelalte cauze determinante trec pe planul al doilea, vine în considerare, pe primul plan, însăşi intuiţia conceptuală. Prin aceasta motivele celelalte părăsesc locul călăuzitor şi drept motiv acţionează numai conţinutul de idei al acţiunii.

Am arătat că, dintre treptele predispoziţiilor caracterologice, cea mai înaltă este aceea care acţionează drept *gîndire pură*, drept *raţiune practică*. Dintre motive, am numit acum ca cel mai înalt *intuiţia conceptuală*. Examinînd lucrurile mai precis, constatăm numaidecît că pe această treaptă a moralităţii mobilul şi motivul coincid, adică asupra acţiunilor noastre nu mai acţionează nici predispoziţii caracterologice dinainte determinate şi nici un principiu moral exterior, acceptat ca normă. Prin urmare, nu este vorba despre o acţiune stereotip săvîrşită după o regulă oarecare şi nici despre una pe care omul o îndeplineşte automat, în urma unui impuls exterior, ci este o acţiune determinată, pur şi simplu, de conţinutul ei conceptual.

Premiza unei astfel de acţiuni este facultatea intuiţiilor morale. Omul căruia îi lipseşte facultatea de a trăi pentru fiecare caz în parte maxima morală deosebită, nu va putea ajunge niciodată la o adevărată voinţă individuală.

Acest principiu moral este tocmai contrariul principiului kantian: acţionează în aşa fel încît principiile fundamentale ale acţiunii tale să poată fi valabile pentru toţi oamenii. Această

frază este moartea tuturor impulsurilor individuale ale acţiunilor. Nu cum ar acţiona *toţi* oamenii poate fi hotărîtor pentru mine, ci ceea ce am eu de făcut într-un caz individual.

O judecată superficială ar putea aduce, eventual, expunerilor de mai sus următoarea obiecţie: cum poate fi o acţiune în acelaşi timp adaptată în mod individual unui caz special, unei situaţii speciale şi, cu toate acestea, să fie determinată din sfera intuiţiei, într-un mod pur conceptual? Această obiecţie se bazează pe confuzia ce se face între motivul moral şi conţinutul perceptibil al acţiunii. Conţinutul perceptibil al acţiunilor *poate* fi motiv, şi chiar este în cazul progresului cultural, spre exemplu, ori în cazul acţiunilor săvîrşite din egoism etc., dar în cazul acţiunilor săvîrşite pe temeiul intuiţiei morale pure, acest conţinut *nu* are calitate de motiv. Natural, eul meu îşi îndreptă privirea spre acest conţinut de percepţii, dar nu se lasă *determinat* de el. Conţinutul perceptibil al acţiunii serveşte numai la a ne forma o *noţiune de cunoaştere*, dar *noţiunea morală* a acestei acţiuni nu este scoasă de eu din obiect. O noţiune de cunoaştere ce corespunde unei anumite situaţii care mă întîmpină este numai atunci o noţiune morală cînd mă situez pe punctul de vedere al unui anumit principiu moral. Dacă m-aş situa exclusiv pe tărîmul principiului moral al progresului general al culturii, aş umbla prin lume pe un itinerar de la care nu m-aş putea abate. Toate fenomenele pe care le percep şi care mă pot preocupa constituie, pentru mine, în acelaşi timp şi izvorul unei datorii morale - datoria de a contribui ca fenomenul respectiv să fie pus în slujba progresului cultural. În afară de noţiune, care îmi dezvăluie legătura cu legile naturii ale unui fenomen sau al unui lucru, acestea din urmă poartă asupra lor şi o etichetă morală, care conţine indicaţii etice în ceea ce priveşte comportarea mea. În domeniul ei, această etichetă morală este îndreptăţită, dar, dintr-un punct de vedere superior, ea coincide cu ideea care se va ivi în mine faţă de cazul concret.

Conform capacităţii lor de intuiţie, oamenii sînt diferiţi. La unii ideile abundă, pe cînd alţii le dobîndesc cu multă trudă. Situaţiile în care oamenii trăiesc şi care oferă scena pe care ei îşi desfăşoară activitatea, nu sînt mai puţin deosebite. De aceea, modul în care acţionează un om va depinde de felul în care se comportă puterea sa de intuiţie faţă de o anumită

situaţie. Suma ideilor active în noi, conţinutul real al intuiţiilor noastre constituie o realitate care, cu toată universalitatea lumii ideilor, este individuală în fiecare om. În măsura în care acest conţinut intuitiv dă naştere unei acţiuni, el formează conţinutul moral al individului. Manifestarea acestui conţinut este cel mai înalt mobil moral şi, în acelaşi timp, cel mai înalt motiv al celor care recunosc că, în cele din urmă, toate celelalte principii morale se unesc în acest conţinut. Acest punct de vedere poate fi numit *individualism etic*.

Ceea ce are importanţă, în cazul concret al unei acţiuni determinate în mod intuitiv, este aflarea intuiţiei corespunzătoare, cu totul individuale. Despre noţiuni de ordin general (norme, legi) poate fi vorba, pe această treaptă a moralităţii, numai în măsura în care aceste noţiuni ale moralităţii rezultă din generalizarea impulsurilor individuale. Normele generale presupun întotdeauna existenţa unor fapte concrete, din care ele pot fi deduse. Dar aceste fapte sînt mai întîi create prin acţiunea omului.

Dacă cercetăm principiile (elementul conceptual) în acţiunea indivizilor, ale popoarelor şi epocilor, obţinem o etică, dar nu ca ştiinţă a normelor morale, ci ca teorie naturală a moralităţii. Abia legile dobîndite pe această cale se comportă faţă de acţiunea omenească aşa cum se comportă legile naturii faţă de un anumit fenomen. Dar acestea nu sînt deloc identice cu impulsurile ce stau la temelia acţiunii noastre. Dacă vrem să înţelegem cum izvorăşte o acţiune a omului din voinţa *morală* a acestuia, trebuie să examinăm întîi raportul dintre această voinţă şi acţiune. Trebuie să observăm mai întîi acţiuni, la care acest raport este determinant. Dacă eu sau un altul reflectez mai tîrziu asupra unei astfel de acţiuni, pot afla maxima morală în baza căreia acţionez. În timp ce acţionez, maxima morală, în măsura în care poate trăi intuitiv în mine, îmi dă impulsurile sale; ea este legată de *iubirea* faţă de obiectul pe care vreau să-l realizez prin acţiunea mea. Nu cer părerea nimănui şi nici nu mă interesez de vreo regulă cînd este vorba să săvîrşesc această acţiune, ci o săvîrşesc de îndată ce concep ideea ei. Numai prin aceasta devine ea o acţiune *a mea*. La cel care acţionează numai fiindcă recunoaşte anumite norme morale, acţiunile sînt rezultatul principiilor înscrise în codul său moral. El nu este decît un executant. Un automat de natură superioară.

Aruncaţi în conştienţa cuiva un motiv de acţiune, şi maşinăria principiilor sale morale se va pune numaidecît în mişcare, pentru a săvîrşi o acţiune creştină, umană, pentru el dezinteresată, sau o acţiune a progresului în istoria culturii. Numai cînd dau urmare iubirii mele faţă de obiect, pot spune că cel care acţionează sînt eu însumi. Pe această treaptă a moralităţii nu acţionez fiindcă recunosc un stăpîn deasupra mea, o autoritate exterioară, o aşa-numită voce lăuntrică. Eu nu recunosc un principiu exterior al acţiunii mele, căci acum motivul acţiunii l-am găsit în mine însumi, şi el constă din iubirea faţă de acţiune. Nu examinez cu raţiunea dacă acţiunea mea este bună sau rea; eu o săvîrşesc fiindcă o *iubesc*. Ea este "bună", cînd intuiţia mea, cufundată în iubire, se situează just în înlănţuirea cosmică, pe care o trăiesc în mod intuitiv; ea este "rea", cînd lucrurile nu se petrec aşa. Şi nici nu mă întreb cum ar acţiona un alt om în locul meu, ci eu, această individualitate distinctă, acţionez aşa cum mă văd îndemnat. În acţiunile mele nu sînt condus de un obicei general, de moravuri comune tuturor, de o maximă omenească de ordin general, de o anumită normă, ci de iubirea mea faţă de faptă. Nu simt nici o constrîngere - nici constrîngerea naturii, care mă conduce la pornirile mele, nici constrîngerea legilor morale -, ci vreau să realizez pur şi simplu ceea ce se află în mine.

Adepţii normelor morale cu caracter general ar putea aduce acestor expuneri următoarea obiecţie: dacă fiecare om ar căuta să se manifeste cum îi place şi să facă ceea ce îi place, atunci n-ar mai fi nici o deosebire între acţiunea bună şi o crimă; orice josnicie, ce zace în mine, are aceeaşi pretenţie de a se realiza, ca şi intenţia de a servi binele general. Ca om moral, pentru mine hotărîtor nu este faptul că am prins ideea unei acţiuni, ci examinarea prin care stabilesc dacă această acţiune este *bună* sau *rea*. Eu o voi săvîrşi numai în primul caz.

Răspunsul meu la această obiecţie care este atît de firească şi care, cu toate acestea, izvorăşte numai din neînţelegerea consideraţiilor de mai sus, este următorul: cel care vrea să înţeleagă esenţa voinţei omeneşti, trebuie să facă deosebirea între calea care duce voinţa pînă la un anumit grad de evoluţie şi înfăţişarea particulară pe care voinţa o îmbracă atunci cînd se apropie de ţel. Pe calea ce duce spre acest ţel, normele au un rol îndreptăţit. Ţelul constă din înfăptuirea

scopurilor morale concepute pe o cale pur intuitivă. Omul atinge un asemenea ţel, în măsura în care posedă facultatea de a se ridica la conţinutul intuitiv al ideilor lumii. De obicei, în cazul voinţei particulare, ţelurilor morale li se alătură, ca mobil sau motiv, şi un alt element. Dar, cu toate acestea, intuiţia poate fi determinantă sau co-determinantă în voinţa omenească. Ceea ce *trebuie* să facem, facem; oferim scena pe care ceea ce trebuie să facem devine faptă; o acţiune proprie este aceea care izvorăşte ca atare din noi înşine. Aici, impulsul nu poate fi decît un impuls absolut individual. Şi, de fapt, o acţiune individuală poate fi numai aceea care izvorăşte din intuiţie. A pune fapta criminalului, răul în general, alături de întruparea unei intuiţii pure şi a le considera, în acelaşi sens, o manifestare a individualităţii, este cu putinţă numai atunci cînd socotim pornirea oarbă ca ţinînd de individualitatea omenească. Dar pornirea oarbă care împinge pe om la crimă nu vine din intuiţie şi nu ţine de elementul individual al omului, ci de ceea ce este mai general în el, de ceea ce se manifestă în aceeaşi măsură la toţi indivizii şi din care omul izbuteşte a se desprinde prin natura sa individuală. Natura individuală din mine nu este organismul meu, cu pornirile şi sentimentele lui, ci lumea unitară a ideilor, care luminează în acest organism. Pornirile mele, instinctele şi pasiunile din mine sînt o dovadă că fac parte din specia *om*; faptul că în aceste porniri, pasiuni şi sentimente se manifestă, sub o formă particulară, un element conceptual, constituie temelia individualităţii mele. Prin instinctele mele, prin pornirile mele sînt un om de duzină; sînt un individ prin forma deosebită a ideii, datorită căreia mă caracterizez drept eu, în cadrul duzinei. Pe baza diversităţii naturii mele animale, numai o fiinţă străină mie m-ar putea deosebi de alţii. Eu mă deosebesc de alţii prin gîndirea mea, adică prin sesizarea activă a elementelor conceptuale care se află în organizarea mea. Prin urmare, în nici un caz nu putem spune că acţiunea criminalului izvorăşte din idee. Caracteristica acţiunilor criminale constă tocmai din faptul că provin din elementele extraideale ale omului.

O acţiune este simţită ca fiind liberă în măsura în care motivul acesteia izvorăşte din partea ideală a fiinţei mele individuale; oricare altă acţiune, indiferent dacă este săvîrşită sub constrîngerea naturii sau sub imperativul unei norme

morale, este simţită ca fiind *neliberă*.

Omul este liber în măsura în care poate asculta de sine însuşi în fiecare clipă a vieţii sale. O faptă morală este numai *a mea,* cînd poate fi numită liberă, în sensul acestei concepţii. Aici vrem să stabilim, deocamdată, condiţiile în care o acţiune voită este simţită ca fiind liberă. Felul în care se realizează în fiinţa omenească această idee a libertăţii, concepută sub un unghi pur etic, îl vom arăta în cele ce urmează.

Acţiunea din libertate nu exclude legile morale, ci le include; ea se dovedeşte a fi superioară acţiunii dictate numai de aceste legi. De ce o acţiune pe care o săvîrşesc din iubire ar servi binelui general mai puţin decît atunci cînd o săvîrşesc *numai* fiindcă simt datoria de a face binele general? Noţiunea datoriei, ea singură, exclude *libertatea*, fiindcă ea nu vrea să recunoască elementul individual, ci pretinde ca acesta să se supună unei norme generale. Libertatea acţiunii este posibilă numai din punctul de vedere al individualismului etic.

Dar cum este cu putinţă o convieţuire a oamenilor cînd fiecare nu caută decît să-şi evidenţieze propria sa individualitate? Cu aceasta am caracterizat o obiecţie a moralismului fals înţeles. Acesta crede că o comunitate de oameni poate exista numai dacă aceştia sînt uniţi printr-o ordine morală stabilită în comun. Acest moralism nu înţelege unitatea lumii ideilor. El nu îşi dă seama că lumea ideilor care acţionează în mine este aceeaşi lume care acţionează şi în semenul meu. Fireşte, această unitate este - şi *trebuie* să fie - numai un rezultat al experienţei universale. Căci dacă am putea-o cunoaşte prin altceva decît prin observaţie, în domeniul ei n-ar mai fi valabilă trăirea individuală, ci norma generală. Individualitatea este posibilă numai atunci cînd fiecare fiinţă individuală ştie despre cealaltă numai prin observaţie individuală. Deosebirea dintre mine şi semenul meu nu constă deloc în faptul că trăim în două lumi spirituale absolut diferite, ci în aceea că el primeşte din lumea ideilor, comună amîndurora, alte intuiţii decît mine. El vrea să-şi realizeze intuiţiile sale, eu - pe *ale mele*. Dacă amîndoi creăm într-adevăr din sfera ideilor şi nu urmăm impulsurile (fizice sau spirituale) exterioare, ne vom întîlni neapărat în aceleaşi strădanii, în aceleaşi intenţii. O neînţelegere de ordin moral, o controversă este exclusă la oamenii *liberi* din punct de vedere moral. Numai

omul care din punct de vedere moral este neliber, care dă ascultare pornirilor naturale sau unor porunci ale datoriei, respinge pe aproapele său, atunci cînd acesta nu dă ascultare aceloraşi instincte şi aceloraşi porunci. Maxima fundamentală a *oamenilor liberi* este a trăi în *iubire* faţă de acţiune şi *a lăsa pe alţii să trăiască*, avînd întelegere pentru voinţa lor. Ei nu cunosc un alt "*trebuie*" decît acela cu care voinţa lor se pune într-o concordanţă intuitivă; capacitatea lor de a concepe idei le va da posibilitatea de a determina ceea ce *vor* să facă într-un caz particular.

Dacă temelia paşnicei convieţuiri a oamenilor nu s-ar afla în fiinţa omenească, această temelie nu i s-ar putea inocula prin nici o lege exterioară! Oamenii pot trăi unul lîngă altul numai fiindcă *sînt* indivizii aceluiaşi spirit. Omul liber trăieşte avînd încrederea că celălalt om liber aparţine odată cu el unei lumi spirituale de care aparţine şi el şi că, în intenţiile sale, se va întîlni cu acesta. Omul liber nu pretinde ca semenii lui să fie de o părere cu el, dar se aşteaptă la acest lucru, fiindcă e un fapt ce rezidă în natura omenească. Prin aceasta nu ne-am referit la o necesitate valabilă pentru cutare sau cutare organizare exterioară, ci la *ţinuta morală*, la *dispoziţia sufletească*, datorită căreia omul poate ajunge să convieţuiască cu semenii săi, stimaţi de el în maximă concordanţă cu demnitatea omenească.

Vor fi mulţi care să spună: noţiunea de om *liber*, pe care ne-o înfăţişezi aici, este o himeră, ea nu este realizată nicăieri. Noi avem de a face, însă, cu oameni reali, şi de la aceştia ne putem aştepta la moralitate numai dacă dau ascultare unei porunci morale, dacă îşi concep misiunea morală ca pe o datorie şi nu-şi urmează liber înclinaţiile şi bunul lor plac. Eu nu mă îndoiesc de aceasta. Lucrul acesta l-ar putea face numai un orb. Dar atunci, la o parte cu orice făţărnicie morală dacă această din *urmă* părere e valabilă! Atunci spuneţi pur şi simplu: atît timp cît natura omenească nu este *liberă*, ea trebuie *constrînsă* la acţiunile sale. Că nelibertatea rezidă dintr-o constrîngere prin mijloace fizice sau prin legi morale, că omul este neliber fiindcă se supune unei porniri necumpătate spre sexualitate sau fiindcă se găseşte încătuşat în lanţurile moralităţii convenţionale, acest lucru, pentru un anumit punct de vedere, este absolut indiferent. Dar să nu afirmăm că un

asemenea om are dreptul să considere drept *a sa* o acţiune la care este împins de o forţă străină. Însă, din această ordine constrîngătoare se ridică oamenii, *spiritele libere*, care *se* găsesc pe ei înşişi în haosul moravurilor, al legilor constrîngătoare, al practicilor religioase etc. Ei sînt *liberi* în măsura în care se urmează numai pe ei înşişi, şi neliberi, în măsura în care se supun. Cine dintre noi poate spune că este cu adevărat liber în toate acţiunile sale? Dar în fiecare dintre noi locuieşte o fiinţă mai profundă in care se exprimă omul liber.

Viaţa noastră se compune din acţiuni libere şi din acţiuni nelibere. Însă nu putem gîndi pînă la capăt noţiunea despre om, fără ca să ajungem la *spiritul liber* ca cea mai pură expresie a naturii umane. Oameni adevăraţi sîntem totuşi numai în măsura în care sîntem liberi.

Mulţi vor spune: acesta este un ideal. Fără îndoială, dar un ideal care, ca element real al fiinţei noastre, se zbate să răzbească la suprafaţă. El însă nu este un ideal născocit sau visat, ci un ideal care trăieşte şi care ne dă vădite semne de viaţă, chiar şi în cea mai nedesăvîrşită formă a existenţei sale. Dacă omul ar fi o simplă fiinţă naturală, căutarea idealurilor, adică a ideilor care deocamdată sînt inactive, dar a căror realizare se cere, ar fi o absurditate. În ceea ce priveşte lucrurile lumii exterioare, ideea este determinată de percepţie, şi dacă am recunoscut legătura dintre percepţie şi idee, sarcina noastră este împlinită. În ceea ce priveşte omul, lucrurile nu stau aşa. Suma existenţei sale nu este determinată fără el; adevărata sa noţiune de om *moral* (spirit liber) nu este unită dinainte şi în mod obiectiv cu percepţia "om", pentru ca acest lucru să se constate abia mai apoi, prin cunoaştere. Omul trebuie să unească, prin propria sa activitate, noţiunea sa cu percepţia om. Aici noţiunea şi percepţia se suprapun numai dacă de această suprapunere se îngrijeşte omul însuşi. Dar el o poate face numai după ce a găsit noţiunea spiritului liber, adică propria sa noţiune. În lumea obiectivă, organizarea noastră face ca între percepţie şi noţiune să se ridice o barieră. Cunoaşterea înlătură această barieră. În natura subiectivă a omului această barieră nu e mai puţin prezentă; omul, în decursul evoluţiei sale, învinge această barieră, făcînd din fiinţa sa exterioară o expresie a noţiunii sale. În felul acesta, atît viaţa intelectuală a omului, cît şi cea morală, ne conduc la natura sa dublă:

percepţia (trăirea nemijlocită) şi gîndirea. Viaţa intelectuală învinge dubla natură prin cunoaştere, iar cea morală - prin realizarea efectivă a spiritului liber. Fiecare fiinţă îşi are noţiunea sa înnăscută (legea existenţei şi a acţiunii sale); dar, în lucrurile exterioare, ea este unită în mod inseparabil cu percepţia şi este despărţită de aceasta numai în cuprinsul organizării noastre spirituale. La om, noţiunea şi percepţia sînt separate, la început, *în mod real*, pentru ca apoi omul să ajungă la o tot atît de *reală* unire a lor. Se poate obiecta că percepţiei om îi corespunde, în fiecare moment al vieţii sale, o anumită noţiune, aşa cum le corespunde şi celorlalte lucruri. Îmi pot forma noţiunea unui om şablon şi o pot avea, de asemenea, şi ca percepţie dată; dacă acestei noţiuni îi alătur şi noţiunea de spirit liber, am astfel două noţiuni pentru acelaşi obiect.

Acest lucru este conceput în mod unilateral. Ca obiect de percepţie sînt supus unei transformări continue. Cînd eram copil eram un altul, un altul ca tînăr şi ca bărbat. În fiecare moment, lumea percepţiilor mele este alta decît în momentele anterioare. Aceste transformări pot să aibă loc în sensul că în ele se exprimă mereu numai acelaşi om (omul şablon), sau ele pot să reprezinte expresia spiritului liber. Activitatea mea, ca obiect de percepţie, este supusă acestor transformări.

În obiectul de percepţie om se află posibilitatea de a se transforma, aşa după cum în sămînţă se află posibilitatea ca ea să devină o întreagă plantă. Planta se va transforma datorită legităţii obiective ce se găseşte în ea. Omul rămîne în starea sa nedesăvîrşită, dacă nu pune stăpînire pe substanţa de transformat din sine însuşi, şi nu se transformă prin propria sa forţă. Natura face din om numai o fiinţă naturală; societatea face din el o fiinţă care acţionează potrivit legilor ei; numai omul *însuşi* poate face din sine o fiinţă *liberă*. Natura eliberează pe om din cătuşele sale, la un anumit stadiu al evoluţiei lui; societatea continuă această evoluţie pînă la un anumit punct; ultima şlefuire şi-o poate da numai el însuşi.

Prin urmare, punctul de vedere al liberei moralităţi nu afirmă că spiritul liber este singura formă sub care poate exista un om. El vede în spiritualitatea liberă numai o ultimă fază de evoluţie a omului. Cu aceasta nu tăgăduim că, pe o anumită treaptă de evoluţie, acţiunea după norme nu şi-ar avea justificarea. Dar ea nu poate fi considerată ca un punct de

vedere moral absolut. Spiritul liber, însă, se ridică deasupra normelor, în sensul că el nu simte numai poruncile drept motive, ci acţiunile şi le orientează conform impulsurilor sale (intuiţiilor).

Kant spune despre datorie: "Datorie, tu nume măreţ şi sublim, care nu cuprinzi în tine nici o plăcere ce ţine de linguşire, ci pretinzi supunere", tu care "enunţi o lege..., în faţa căreia amuţesc toate pornirile, chiar atunci cînd ele i se opun în ascuns", iar omul îi răspunde din conştienţa spiritului liber: "Libertate, tu nume prietenesc şi omenesc, care cuprinzi în tine întreaga plăcere morală ce conferă o înaltă demnitate naturii mele omeneşti, şi nu faci din mine servul nimănui, tu care nu enunţi numai o lege, ci aştepţi ceea ce însăşi iubirea mea morală va recunoaşte ca lege, fiindcă ea se simte neliberă faţă de oricare lege făcută numai să constrîngă".

Aceasta este opoziţia dintre moralitatea impusă de legi şi moralitatea liberă.

Filistinul care consideră instituirile exterioare o întrupare a moralităţii, va vedea poate în spiritul liber un om chiar periculos. El face însă acest lucru, fiindcă privirea sa se restrînge numai la o anumită epocă. Dacă ar putea privi dincolo de această epocă, ar trebui să-şi dea seama numaidecît că spiritul liber se simte tot atît de rar îndemnat să treacă dincolo de legile statului său, ca şi filistinul, şi că niciodată nu găseşte necesar a intra într-o reală contradicţie cu aceste legi. Căci legile statului au izvorît din intuiţiile spiritului liber, la fel ca toate celelalte legi obiective ale moralei. Din toate legile pe care autoritatea familiei le pune în aplicare, nu există una care să nu fi fost în mod intuitiv concepută şi instituită ca atare de un înaintaş; chiar legile convenţionale ale moralei sînt stabilite mai întîi de anumiţi oameni; iar legile publice se nasc întotdeauna în capul unui om de stat. Aceste spirite au impus celorlalţi oameni legile, şi neliber este numai acela care uită de această origine şi vede în ele nişte porunci extraomeneşti, nişte categorii ale datoriei morale, obiective şi independente de om, ori o voce imperativă a fiinţei lor lăuntrice, pe care în mod fals şi mistic şi-o închipuie ca fiind dotată cu o autoritate constrîngătoare. Dar cel care nu trece cu vederea amintita origine, ci vede în ea pe om, acela va considera legile drept componente ale aceleiaşi lumi a ideilor din care şi el îşi scoate

intuiţiile morale. Dacă el crede că intuiţiile sale sînt mai bune, încearcă să le pună în locul celor existente; dacă găseşte că cele existente sînt juste, acţionează potrivit lor, ca şi cînd ar fi ale lui.

Nu ne este îngăduit să admitem formula după care omul este chemat a realiza în lume o ordine morală străină de el. Cel ce ar afirma acest lucru s-ar situa, în privinţa ştiinţei despre om, pe acelaşi punct de vedere pe care se situa ştiinţa naturii din trecut, care credea că taurul are coarne pentru a împunge cu ele. Din fericire, această noţiune utilitară a fost înmormîntată de naturalişti. Etica se poate elibera de ea mai greu. Dar aşa după cum coarnele nu există *pentru ca* taurul să împungă, ci împunsul este consecinţa faptului că taurul are coarne, tot aşa omul nu există pentru a fi moral, ci moralitatea există pentru om. Omul liber acţionează moral, fiindcă are o idee morală; dar nu acţionează pentru ca să ia naştere moralitatea. Omul cu ideile morale ce ţin de fiinţa lui este premiza ordinii morale a lumii.

Omul, ca individ, este izvorul oricărei moralităţi şi centrul vieţii pămînteşti. Statul, societatea există numai ca o consecinţă necesară a vieţii individuale. Că, la rîndul lor, statul şi societatea acţionează asupra vieţii individuale, este un fapt tot atît de înţeles, cît de înţeles este faptul că împunsul, care există ca o consecinţă a coarnelor, are, la rîndul său, o influenţă asupra dezvoltării pe mai departe a coarnelor care, printr-o neîntrebuinţare mai îndelungată, s-ar atrofia. Tot aşa ar trebui să se atrofieze şi individul, dacă ar duce o existenţă izolată, în afara societăţii omeneşti. Ordinea socială se formează tocmai pentru ca, la rîndul ei, să acţioneze în mod favorabil asupra individului.

REALITATEA LIBERTĂŢII
X. FILOSOFIA LIBERTĂŢII ŞI MONISMUL

Omul naiv, care consideră real numai ceea ce vede cu ochii şi poate prinde cu mîinile, pretinde şi pentru viaţa sa morală mobiluri perceptibile cu ajutorul simţurilor. El simte nevoia unei fiinţe de la care să primească aceste mobiluri pe o

cale inteligibilă pentru simţurile sale. Consimte că aceste mobiluri să-i fie dictate drept porunci de către un om pe care îl consideră mai înţelept şi mai puternic decît el, ori în care recunoaşte, din alte motive, o putere care stă deasupra lui. Pe această cale se ajunge la amintitele principii morale, la autoritatea familiei, a statului, autoritatea socială, bisericească şi divină. Omul cu un orizont limitat îl crede încă şi pe un alt om; cel care se găseşte însă pe o treaptă superioară admite dictarea conduitei sale morale de către o majoritate (stat, societate). El clădeşte tot mereu pe forţe perceptibile. Cel care, în cele din urmă, începe a se convinge că aceştia sînt nişte oameni tot atît de slabi ca el, caută îndrumarea unei puteri superioare, a unei fiinţe divine, pe care o înzestrează însă cu însuşiri fizice. Acceptă ca întreg conţinutul conceptual al vieţii sale morale să-i fie transmis, tot pe o cale perceptibilă, de către Dumnezeu care îi apare, fie în rugul aprins, fie într-un trup omenesc, care umblă printre oameni şi le spune, într-un mod perceptibil urechilor acestora, ceea ce trebuie şi ceea ce nu trebuie să facă.

Cea mai înaltă treaptă de evoluţie a realismului naiv, în domeniul moralităţii, este treapta pe care poruncile morale (ideile morale) sînt considerate ca independente de orice fiinţă străină şi sînt concepute, în mod ipotetic, ca o forţă absolută, ce rezidă în propriul interior. Ceea ce omul percepea, la început, drept glas exterior al lui Dumnezeu, percepe acum în interiorul său drept forţă independentă şi vorbeşte despre acest glas lăuntric, identificîndu-l cu conştiinţa.

Dar, prin aceasta, am părăsit deja treapta conştienţei naive şi am intrat în regiunea în care legile morale devin independente ca norme. Atunci, ele nu mai au un purtător, ci devin esenţe metafizice, care există prin ele însele. Sînt asemănătoare forţelor invizibil-vizibile ale realismului metafizic, care nu caută realitatea prin participarea pe care fiinţa omenească o are în gîndire la această realitate, ci pe care şi-o reprezintă ca ceva ipotetic, alături de realitatea trăită direct. Normele morale extra-omeneşti apar întotdeauna ca un fenomen însoţitor al acestui realism metafizic. Acest realism metafizic trebuie să caute şi originea moralităţii în cîmpul realităţilor extra-omeneşti. Aici există diferite posibilităţi. Dacă ne imaginăm fiinţa presupusă ca lipsită de gîndire şi acţionînd

după legi pur mecanice, aşa cum şi-o închipuie concepţia materialistă, atunci ea va da naştere şi unui individ uman, cu tot ceea ce ţine de el, printr-o necesitate pur mecanică. Conştienţa libertăţii poate fi atunci numai o iluzie. Căci deşi eu mă consider autorul acţiunii mele, în mine acţionează materia din care mă compun şi procesele ei mecanice. Eu mă cred liber, dar toate acţiunile mele nu sînt decît rezultatele proceselor materiale care stau la temelia organismului meu trupesc şi spiritual. Avem sentimentul libertăţii - aşa crede această concepţie - numai fiindcă nu cunoaştem motivele sub a căror constrîngere ne găsim. "Trebuie să accentuăm că sentimentul libertăţii se întemeiază pe absenţa motivelor exterioare de constrîngere." "Acţiunea noastră este necesitată, întocmai ca gîndirea noastră." (Ziehen, "Principii de psihologie fiziologică")[1]

O altă posibilitate este ca cineva să conceapă că absolutul extra-omenesc, care se ascunde înapoia fenomenelor sensibile, constă dintr-o fiinţă spirituală. În această fiinţă spirituală va căuta el şi imboldul pentru acţiunile sale. Va considera principiile morale, pe care le află cu raţiunea sa, ca o emanaţie a acestei fiinţe în sine, care a plănuit ceva deosebit în privinţa omului. Pentru un astfel de dualism, legile morale sînt dictate de o fiinţă absolută, iar omului nu-i revine decît să examineze aceste legi cu raţiunea şi să le îndeplinească. Ordinea morală a lumii este, pentru dualist, reflexul perceptibil al unei ordini mai înalte, care stă înapoia acesteia. Moralitatea pamîntească este o manifestare a ordinii extra-omeneşti din univers. Nu omul este ceea ce interesează în această ordine morală, ci fiinţa în sine, fiinţa extraomenească. Omul *trebuie* să facă ceea ce *vrea* această fiinţă. Eduard von Hartmann, care îşi reprezintă fiinţa în sine ca o divinitate a cărei existenţă este suferinţa, crede că această fiinţă divină ar fi creat lumea, pentru ca, prin ea, să scape de nemărginita sa suferinţă. De aceea, acest filosof vede în evoluţia morală a omenirii un proces ce are menirea de a mîntui divinitatea. "Procesul de devenire al lumii îşi poate atinge ţinta sa numai dacă individualităţi gînditoare şi conştiente de ele însele vor construi o ordine morală a lumii." "Existenţa reală este încarnarea divinităţii, iar procesul de

[1] Asupra modului în care se vorbeşte aici despre materialism şi asupra justificării acestui mod de a vorbi despre el, vezi adaosul de la sfîrşitul acestui capitol.

devenire al lumii este istoria patimilor Dumnezeului care s-a făcut carne şi, în acelaşi timp, este calea mîntuirii Celui crucificat în carne; *moralitatea însă este o colaborare la scurtarea acestei căi de suferinţă şi mîntuire*." (Hartmann, "Fenomenologia conştienţei morale"). Aici omul nu acţionează fiindcă vrea, ci *trebuie* să acţioneze, fiindcă Dumnezeu vrea să fie mîntuit. Aşa după cum dualismul materialist face din om un automat, care acţionează sub constrîngerea legilor pur mecanice, tot aşa dualistul spiritualist (respectiv, cel ce vede absolutul, fiinţa în sine, într-o spiritualitate la care omul nu poate participa în mod conştient) face din el un sclav al voinţei acestui absolut. În cadrul materialismului, cît şi în acela al spiritualismului unilateral, şi, mai ales, în cadrul realismului metafizic - care conchide că realitatea extraumană este realitatea adevărată şi că aceasta nu poate fi trăită de om - libertatea este exclusă.

În mod consecvent, realismul naiv, la fel ca acest realism metafizic, trebuie, pentru unul şi acelaşi motiv, să nege libertatea, fiindcă nu văd în om decît un executant al principiilor ce i-au fost impuse în mod necesar. Realismul naiv omoară libertatea prin aceea că-l pune pe om sub autoritatea unei fiinţe perceptibile sau a unei fiinţe pe care şi-o imaginează în analogie cu aceasta sau, în sfîrşit, sub autoritatea unei abstracte voci lăuntrice, pe care o *interpretează* drept "conştiinţă"; metafizicianul, care pune temei numai pe realitatea extraumană nu poate recunoaşte libertatea fiindcă el consideră că omul este determinat, mecanic sau moral, de o "fiinţă în sine".

Monismul va trebui să recunoască parţial justificarea realismului naiv, fiindcă recunoaşte lumea percepţiilor drept justificată. Cel care nu este capabil să producă ideile morale prin intuiţie, acela trebuie să le primească de la alţii. Şi, în măsura în care omul îşi primeşte principiile morale din afară, el este, într-adevăr neliber. Dar monismul atribuie ideii aceeaşi importanţă ca şi percepţiei. Ideea se poate, însă, manifesta în individualitatea omenească. În măsura în care omul urmează impulsurile ce vin din această direcţie, el se simte liber. Dar monismul contestă unei metafizici bazate numai pe deducţie orice justificare, prin urmare şi aceea a impulsurilor pentru acţiune ce provin din aşa-numita "fiinţă în sine". Conform

concepţiei moniste, omul poate să acţioneze neliber cînd se supune unei constrîngeri exterioare, perceptibile şi liber, cînd ascultă numai de el însuşi. Monismul nu poate recunoaşte o constrîngere inconştientă care s-ar ascunde înapoia percepţiei şi a noţiunii. Dacă cineva afirmă despre o acţiune a semenului său că *nu a săvîrşit-o liber*, el trebuie să caute lucrul, omul sau orînduirea care l-au îndemnat la acţiune, în lumea perceptibilă; dacă cel care face afirmaţia se referă la cauze ce se află dincolo de lumea realităţilor sensibile şi spirituale, monismul nu poate accepta o astfel de afirmaţie.

Conform concepţiei moniste, omul acţionează, pe de o parte, neliber, iar pe de alta parte - liber. Constată că în lumea percepţiilor el este neliber şi realizează în sine spiritul *liber*.

Poruncile morale, pe care metafizicianul bazat numai pe deducţie trebuie să le considere ca emanări ale unei puteri superioare, nu sînt, pentru adeptul monismului, decît *gînduri ale oamenilor*. Pentru el ordinea morală a lumii nu este clişeul unei ordini naturale, pur mecanice, şi nici a unei ordini cosmice, extraumane, ci o operă a omului, absolut liberă. Omul nu are de îndeplinit voinţa unei fiinţe care se găseşte în afara lui, ci propria sa voinţă; el nu realizează vrerile şi intenţiile unei alte fiinţe, ci pe ale sale. Înapoia omului care acţionează, monismul nu vede ţelurile unei cîrmuiri cosmice, străină de el, o cîrmuire care să-l determine pe om după voinţa sa, ci, în măsura în care omul realizează idei intuitive, el urmăreşte ţelurile sale proprii, *omeneşti*. Şi anume, fiecare individ urmăreşte realizarea ţelurilor sale deosebite. Căci lumea ideilor nu se manifestă într-o comunitate de oameni, ci numai în indivizi. Ţelul comun al unei comunităţi omeneşti nu este decît consecinţa faptelor particulare de voinţă ale indivizilor şi, de obicei, a unor puţin aleşi, pe care ceilalţi îi urmează ca pe nişte autorităţi ale lor. Fiecare dintre noi este chemat a deveni un *spirit liber*, aşa după cum fiecare sămînţă de trandafir este chemată de a deveni un trandafir.

Prin urmare, în domeniul acţiunilor într-adevăr morale, monismul este *filosofie a libertăţii*. Fiind o filosofie a realităţii, el respinge limitările metafizice şi ireale făcute asupra spiritului liber, aşa după cum recunoaşte limitările fizice şi istorice (naiv-reale) ale omului naiv. Fiindcă pentru monism omul nu este un produs finit, care să-şi poată dezvălui întreaga fiinţă în fiecare

moment al vieţii sale, el consideră drept inutil a discuta dacă omul, ca atare, *este liber sau nu*. El vede în om o fiinţă care evoluează şi întreabă dacă, pe această cale a evoluţiei, poate fi atinsă şi treapta spiritului liber.

Monismul ştie că natura nu-l lasă pe om din mîinile sale, ca pe un spirit de-a dreptul liber, ci că îl călăuzeşte pînă la o anumită treaptă, de pe care continuă a evolua tot ca fiinţă neliberă, pînă ajunge la punctul în care se va găsi pe sine însuşi.

Monismul îşi dă seama că o fiinţă care acţionează sub o constrîngere fizică sau morală nu poate fi într-adevăr morală. El consideră trecerea prin stadiul acţiunii săvîrşite automat (acţiunea determinată de porniri şi instincte) şi aceea prin stadiul acţiunii săvîrşite din supunere faţă de normele morale ca o trecere prin nişte faze premergătoare şi necesare ale moralităţii, şi recunoaşte posibilitatea de a depăşi aceste două faze premergătoare prin spiritul liber. În general, monismul eliberează concepţia morală despre lume de cătuşele pămînteşti ale maximelor moralităţii naive şi de maximele extra-pămînteşti ale moralităţii metafizicianului speculativ. Pe cele dintîi nu le poate scoate din lume, aşa cum nu poate să scoată din lume percepţiile; pe acestea din urmă le refuză, fiindcă el caută în lume şi nu în afara lumii principiile de explicare a fenomenelor din lume. Aşa cum monismul refuză chiar şi numai să gîndească la alte principii de cunoaştere decît cele pentru oameni, tot aşa refuză şi ideea unor alte maxime morale decît cele hotărîtoare pentru om. Moralitatea omenească, precum şi cunoaşterea omenească, sînt condiţionate de natura omului. Şi aşa cum alte fiinţe vor înţelege prin cunoaştere cu totul altceva decît ceea ce înţelegem noi, tot astfel ele vor avea şi o altă morală. Pentru adeptul monismului, moralitatea este o însuşire specific omenească, iar libertatea este forma omenească de a fi moral.

Primul adaos la noua ediţie (1918). În aprecierea celor expuse în ultimele două capitole poate să apară o dificultate atunci cînd credem că aici ne-am găsi în faţa unei contradicţii. Pe de o parte, se vorbeşte despre gîndire ca despre un lucru general şi care are aceeaşi importanţă pentru fiecare conştienţă omenească; pe de altă parte, se arată că ideile care se

realizează în viaţa morală sînt de acelaşi fel cu ideile elaborate în gîndire, şi că aceste idei se manifestă, în fiecare conştienţă omenească, într-un mod individual. Cel ce se simte constrîns a se opri la această confruntare ca în faţa unei "contradicţii" şi nu-şi dă seama că în *înţelegerea vie* a acestui contrast, care *este o realitate*, ni se dezvăluie o parte din fiinţa omenească, aceluia nu i se va putea înfăţişa, în adevărata sa lumină, nici ideea cunoaşterii, nici cea a libertăţii. Pentru concepţia care îşi închipuie că noţiunile sale sînt numai o abstractizare a lumii simţurilor şi care nu acordă intuiţiei adevăratul său rol, gîndul la care ne-am referit aici ca la o realitate rămîne o "simplă contradicţie". Pentru o concepţie care îşi dă seama că ideile sînt *trăite* în mod intuitiv, drept esenţă de sine stătătoare, va fi clar că în *actul cunoaşterii* omul participă, în lumea ideilor, la o realitate comună pentru toţi oamenii, dar că atunci cînd împrumută din această lume a ideilor intuiţiile necesare actelor sale de voinţă, el individualizează o parte din această lume a ideilor *prin aceeaşi activitate* pe care el o desfăşoară în procesul spiritual-ideal al cunoaşterii, ca o activitate general omenească. Ceea ce ni se înfăţişează ca o contradicţie logică - contradicţia dintre generalitatea ideilor de cunoaştere şi individualitatea ideilor morale - devine, de îndată ce ne dăm seama *de realitatea ei*, o noţiune vie. O caracteristică a fiinţei omeneşti constă în faptul că realitatea ce urmează a fi cunoscută intuitiv face *în om* o pendulaţie vie între cunoaşterea valabilă în general şi trăirea individuală a acestei realităţi generale. Pentru cel care nu poate înţelege realitatea primei pendulări, gîndirea este numai o manifestare subiectivă a omului; pentru cel care nu o poate sesiza pe cea de a doua, prin activitatea omului în gîndire, orice viaţă individuală a omului pare pierdută. Pentru unul dintre ei, un fapt de nepătruns este cunoaşterea, pentru celălalt - viaţa morală. Şi unul, şi celălalt vor aduce pentru explicarea lucrurilor tot felul de reprezentări, care se vor dovedi neîndestulătoare, fiindcă atît unul, cît şi celălalt sau nu pot sesiza posibilitatea de trăire a gîndirii, sau o înţeleg greşit considerînd-o ca pe o activitate abstractizantă.

Al doilea adaos la noua ediţie (1918). În capitolul dat am vorbit despre materialism. Ştiu că există gînditori ca Th. Ziehen, citat mai sus, care nu se desemnează pe sine ca materialişti,

dar care, cu toate acestea, din punctul de vedere înfăţişat în această carte, trebuie desemnaţi ca atare. Nu este important ca cineva să spună că pentru el lumea nu se mărgineşte la existenţa exclusiv materială, şi că de aceea el nu poate fi considerat materialist. Ci important este ca el să nu dezvolte idei care să-şi găsească o aplicaţie *numai* în ceea ce priveşte existenţa materială. Cel care spune: "acţiunea noastră este necesitată întocmai ca gîndirea noastră", acela ne înfăţişează o noţiune care este aplicabilă numai proceselor materiale, dar care nu poate fi întrebuinţată nici pentru a exprima o acţiune şi nici pentru a exprima o existenţă, şi dacă ar continua să-şi depene firul gîndului pînă la capăt, ar trebui să gîndească materialist. Că nu o face, se datorează numai inconsecvenţei, care este, mai întotdeauna, o urmare a unui gînd ce nu a fost dus pînă la capăt. Astăzi auzim spunîndu-se adeseori că materialismul secolului al nouăsprezecelea a fost abandonat de ştiinţă. Dar în realitate, acest lucru nu s-a petrecut deloc. Dar oamenii nu observă întotdeauna că în prezent ei nu dispun decît de idei ce se referă la lumea materială. Prin aceasta, peste materialismul vremii noastre se aşterne un voal, în timp ce materialismul din a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea s-a manifestat în mod deschis. Faţă de o concepţie spirituală despre viaţă, materialismul voalat al vremii noastre nu este mai puţin intolerant decît materialismul mărturisit al veacului trecut. El nu face decît să amăgească pe toţi cei care cred că le este îngăduit a refuza o concepţie spirituală despre lume, numai fiindcă ştiinţele naturii au "abandonat de mult materialismul".

REALITATEA LIBERTĂŢII

XI. FINALITATEA UNIVERSALĂ ŞI FINALITATEA VIEŢII

(DETERMINAREA OMULUI)

Dintre variatele curente ce străbat viaţa spirituală a omenirii, atenţia noastră este reţinută de un curent ce se caracterizează prin aceea că îndepărtează noţiunea de scop din domeniile cărora ea nu le aparţine. *Finalitatea* este o anumită

modalitate în desfăşurarea fenomenelor. Despre finalitate putem vorbi, în adevăratul înţeles al cuvîntului, numai atunci cînd lucrurile nu se petrec, ca în cazul raportului dintre cauză şi efect, cînd un fenomen anterior determină un fenomen de mai tîrziu, ci invers, adică atunci cînd un fenomen ulterior acţionează determinant asupra unui fenomen anterior. Deocamdată acest lucru îl întîlnim numai în acţiunile omeneşti. Omul săvîrşeşte o acţiune pe care şi-o reprezintă *dinainte* şi se lasă determinat în acţiunea sa de această reprezentare. Elementul ulterior - acţiunea - acţionează cu ajutorul reprezentării asupra elementului anterior, asupra omului care acţionează. Dar, pentru stabilirea raportului de finalitate, această cale indirectă - prin reprezentare - este absolut necesară.

Într-un proces care se compune din cauză şi efect trebuie să deosebim percepţia de noţiune. Percepţia cauzei premerge percepţiei efectului; cauza şi efectul ar rămîne, în conştienţa noastră, pur şi simplu una lîngă alta, dacă nu le-am putea lega una de alta prin noţiunile lor corespunzătoare. Percepţia efectului poate urma întotdeauna numai după aceea a cauzei. Dacă vrem ca efectul să aibă o influenţă reală asupra cauzei, trebuie să recurgem neapărat la factorul conceptual. Căci factorul perceptibil al efectului nici nu există înaintea cauzei. Cel care afirmă că floarea ar fi scopul rădăcinii, deci că floarea ar avea influenţă asupra rădăcinii, o poate face numai despre acel factor al florii pe care îl constată la aceasta cu ajutorul gîndirii sale. Căci pe vremea cînd se formau rădăcinile, factorul perceptibil al florii nu avea încă nici o existenţă. Pentru a putea vorbi despre finalitate nu e suficient să stabilim numai o regulă, un raport conceptual între un fenomen ulterior şi unul anterior, ci noţiunea (legea) efectului trebuie să influenţeze cauza în mod real, printr-un proces perceptibil. Dar o asemenea influenţă, influenţă perceptibilă a unei noţiuni asupra unui lucru oarecare, poate fi observată numai în acţiunile omeneşti. Aşadar, noţiunea finalităţii nu se poate aplica decît aici. Conştienţa naivă, care pune preţ numai pe lucrurile perceptibile, caută - aşa cum am arătat adeseori - realităţi perceptibile şi acolo unde nu putem găsi decît realităţi conceptuale. În fenomenele perceptibile ea caută înlănţuiri perceptibile şi, dacă nu le poate afla, le *visează* în acestea. Noţiunea scopului, aşa cum o

întîlnim în acţiunea subiectivă a omului, este un element potrivit pentru astfel de înlănţuiri visate. Omul naiv ştie cum face el un lucru şi, din aceasta, trage concluzia că natura procedează la fel. În înlănţuirile pur conceptuale din natură el nu vede numai forţe invizibile, ci şi scopuri reale imperceptibile. Omul îşi face uneltele conform unui scop; pentru realistul naiv, Creatorul zideşte organismele după aceeaşi reţetă. Numai în mod cu totul treptat această falsă noţiune a finalităţii dispare din ştiinţă. În filosofie ea produce o dezordine destul de gravă încă şi astăzi. Oamenii se întreabă aici de finalitatea extrauniversală a universului, de determinarea (deci şi de scopul) extrauman al omului etc.

Exceptînd acţiunea omenească, monismul respinge noţiunea finalităţii în toate domeniile. El caută legi naturale, dar nu finalităţi naturale. *Finalităţile naturale* sînt ipoteze arbitrare, întocmai ca forţele imperceptibile. Dar, din punct de vedere al monismului, tot ca ipoteze nejustificate trebuie socotite şi scopurile pe care nu omul însuşi şi le propune în viaţă. O acţiune capătă un conţinut de finalitate abia prin om, căci finalitatea ia naştere prin realizarea unei idei. În sens realist, însă, ideea devine activă numai în om. De aceea viaţa omenească are ţelul şi determinarea pe care i-o dă omul. La întrebarea: "care este menirea omului în viaţă?", monismul nu poate răspunde decît: aceea pe care şi-o pune în faţă el însuşi. Menirea mea în lume nu este dinainte determinată, ci este întotdeauna aceea pe care eu însumi mi-o aleg. Eu nu-mi parcurg viaţa pe un itinerar dinainte stabilit.

Ideile pot fi realizate ca finalitate numai de către oameni. Prin urmare, este inadmisibil a vorbi despre încorporarea ideilor în istorie. Expresii ca aceasta: "istoria este evoluţia omului spre libertate", sau realizarea ordinii morale a lumii etc., din punct de vedere monist nu au nici un temei.

Susţinătorii finalităţii îşi închipuie că odată cu această concepţie trebuie să renunţe numaidecît la orice ordine şi armonie a lumii. Putem auzi, de pilda, pe *Robert Hamerling* (Atomistica voinţei, vol. II, pag.201): "Atît timp cît există *porniri* în natură, este o nebunie a tăgădui finalităţile din ea".

"Aşa după cum conformaţia unui *organ* al corpului omenesc nu este determinată de vreo *idee* ce pluteşte în aer, ci de raportul său faţă de tot, faţă de corpul căruia acest organ îi

aparţine, tot aşa conformaţia tuturor fiinţelor din natură - plante, animale sau oameni - nu este determinată şi condiţionată de o idee ce pluteşte în aer, ci de principiul plăsmuitor de formă al unui tot mai mare, de un principiu care se manifestă şi modelează ca finalitate în întreaga natură". Iar la pagina 191 din acelaşi volum: "Teoria finalităţii afirmă numai că *în ciuda* tuturor incomodităţilor şi nenumăratelor chinuri ale acestei vieţi creaturale, în creaţiunile şi în evoluţiile naturii este prezentă, în mod evident, o finalitate superioară şi un plan superior - un plan şi o finalitate, însă care se realizează numai în cadrul legilor naturii şi nu într-o lume de basm, în care vieţii nu i-ar sta în faţă moartea, devenirea n-ar avea în faţa sa pieirea cu toate treptele intermediare - mai mult sau mai puţin plăcute - dar care, în nici un caz, nu pot fi evitate. Găsesc destul de caraghios faptul că potrivnicii finalismului opun unei lumi de minuni ale finalităţii, aşa cum le întîlnim în toate domeniile naturii, nişte grămezi de gunoaie, cu greu adunate, de nonfinalităţi, presupuse sau reale, totale sau parţiale".

Ce se numeşte aici finalitate? O concordanţă de percepţii spre un tot. Dar, fiindcă la baza tuturor percepţiilor stau legi (idei) pe care le aflăm cu ajutorul gîndirii, concordanţa de finalitate a părţilor constitutive dintr-un tot perceptibil nu este decît o concordanţă ideală a părţilor constitutive ale unui tot ideal ce stă la temelia acestui tot perceptibil. Cei care spun că animalul sau omul nu este determinat de o *idee ce pluteşte* în aer, recurg la o expresie nepotrivită, şi este suficient a rectifica această expresie, pentru ca ea să-şi piardă, de la sine, caracterul ei absurd. Desigur, animalul nu este determinat de o idee ce pluteşte în aer, ci de o idee ce este înnăscută şi care constituie adevărata sa fiinţă. Tocmai fiindcă ideea nu se găseşte în afara lucrului, ci înăuntrul acestuia şi acţionează ca fiind fiinţa acestuia, nu se poate vorbi de finalitate. Tocmai cel care neagă că fiinţele naturii sînt determinate din afară (indiferent că ideea pluteşte în aer sau că există *în afara* creaturii, în spiritul unui Creator universal), trebuie să admită că aceste fiinţe nu sînt determinate din exterior, ca finalitate şi după un anumit plan, ci sînt determinate din interior, în mod cauzal şi după anumite legi. Eu construiesc în sens de finalitate o maşină numai atunci cînd stabilesc între piesele sale o legătură, pe care ele nu o au de la natură. Finalitatea acestei

construcţii constă din faptul că am pus la temelia maşinii, ca idee, felul ei de a funcţiona. Prin aceasta maşina a devenit un obiect de percepţie cu ideea corespunzătoare. Asemenea fiinţe sînt şi fiinţele naturii. Cel care crede că un lucru cuprinde în sine o finalitate numai fiindcă este construit după anumite legi, poate folosi această denumire tot atît de bine şi pentru fiinţele naturii. Numai că această finalitate nu trebuie confundată cu aceea a acţiunii subiective a omului. Pentru a putea vorbi de finalitate este absolut necesar ca factorul cauzal ce acţionează să fie o noţiune şi anume aceea a efectului. Dar nicăieri nu putem descoperi în natură noţiuni care să aibă funcţia de cauză; noţiunea ni se înfăţişează întotdeauna numai ca o corelaţie ideală de la cauză la efect. Cauzele există în natură numai sub formă de percepţii.

Dualismul poate vorbi despre finalităţile universale şi despre finalităţile naturii. Acolo unde percepţia noastră identifică o legătură normativă de la cauză la efect, dualismul poate presupune că noi vedem numai oglindirea unei legături, în care fiinţa absolută a lumii şi-a realizat finalităţile sale. Pentru monism, odată cu absoluta fiinţă universală, inaccesibilă experienţei şi care poate fi concepută numai ipotetic, cade şi temeiul acceptării finalităţilor universale şi naturale.

Adaos la noua ediţie (1918). Reflectînd imparţial asupra celor de mai sus, nu vom mai putea ajunge la concluzia că, neadmiţînd finalitatea în acţiunile extraumane, autorul acestei expuneri ar adopta punctul de vedere al gînditorilor care abandonează această idee doar pentru a-şi crea posibilitatea de a concepe tot ceea ce se găseşte în afara acţiunii omeneşti - şi apoi chiar şi pe aceasta - *numai* ca fenomen natural. De această primejdie ne ocroteşte şi împrejurarea că în această carte procesul de gîndire este prezentat ca un proces spiritual pur. Dacă ideea finalităţii este respinsă aici şi în ceea ce priveşte lumea *spirituală* ce se află în afara acţiunii omeneşti, aceasta se datorează faptului că în această lume spirituală ni se revelează un principiu *superior* finalităţii ce se realizează în omenire. Şi dacă despre determinarea de finalitate a genului uman, concepută după modelul unei finalităţi omeneşti, s-a vorbit ca despre o idee greşită, am vrut să spunem că omul particular îşi pune în faţă finalităţi şi că din aceste finalităţi se

compune rezultatul activităţii totale a omenirii. Faţă de componentele sale - finalităţile omeneşti - acest rezultat este atunci o realitate *superioară*.

REALITATEA LIBERTĂŢII

XII. FANTEZIA MORALĂ

(DARWINISM ŞI MORALITATE)

S*piritul liber* acţionează după impulsurile sale, care sînt intuiţii, pe care şi le alege din totalitatea lumii ideilor sale, prin gîndire. Pentru *spiritul neliber*, cauza care îl determină să separe din lumea ideilor sale intuiţia, care va servi apoi drept impuls al unei acţiuni, se află în lumea percepţiilor date, cu alte cuvinte în experienţele lui de pînă acum. Înainte de a lua o hotărîre, el îşi aminteşte de ceea ce a făcut altcineva, ori a recomandat a se face, într-o situaţie analogă, sau de ceea ce a poruncit Dumnezeu pentru acest caz etc. Aceste condiţii preliminare nu sînt, pentru spiritul liber, unicele impulsuri spre acţiune. Într-un anumit sens, hotărîrea pe care o ia el este o hotărîre *primă*. Pe el nu-l interesează ce au făcut alţii, sau ce s-a poruncit a se face în acest caz. Motivele care îl determină să aleagă din suma noţiunilor sale o anumită noţiune şi să o transpună apoi în acţiune, sînt motive de natură pur ideală. Acţiunea sa, însă, va face parte din realitatea perceptibilă. Prin urmare, ceea ce săvîrşeşte va fi identic cu un conţinut perceptibil cu totul precis. Noţiunea va trebui să se realizeze într-un fenomen particular şi concret. Căci, drept noţiune, ea nu va putea conţine acest caz particular. Ea se va putea raporta la cazul concret numai în felul în care, în general, o noţiune se raportează la o percepţie, de exemplu, cum se raportează noţiunea leului la un leu oarecare. Factorul intermediar dintre noţiune şi percepţie este *reprezentarea*. Spiritului neliber, acest factor îi este dat dinainte. Motivele sînt prezente în conştienţa sa dinainte, ca reprezentări. Dacă vrea să facă ceva, face aşa cum a văzut sau cum i s-a spus că trebuie să facă într-un asemenea caz. De aceea, autoritatea acţionează cel mai bine prin *exemple*, adică prin aceea că transmite conştienţei spiritului neliber acţiuni particulare bine determinate. Creştinul

acţionează mai puţin după învăţătura Mîntuitorului, şi mai mult după *modelul* Său. Regulile au mai puţină valoare pentru acţiunea pozitivă decît pentru interdicţia unei acţiuni. Legile îmbracă o formă conceptuală de ordin general numai atunci cînd înseamnă o interdicţie a unei acţiuni, şi nu cînd ne îndeamnă să facem ceva. Legile despre ceea ce trebuie să facă trebuie să i se dea spiritului neliber sub o formă absolut concretă:

- Mătură strada din faţa casei tale!
- Plăteşte impozitul în sumă de ..., la percepţia X! etc.

Formă conceptuală au legile care interzic o acţiune:

- Să *nu* furi!
- Să *nu comiţi* adulter!

Dar şi aceste legi acţionează asupra spirilului neliber tot printr-o aluzie la o reprezentare concretă, de exemplu, prin aluzia ce se face la o pedeapsă imediată, la chinurile conştiinţei, la osînda veşnică etc.

Cînd impulsul la acţiune este prezent sub o formă conceptuală de ordin general (spre exemplu: Fă bine semenului tău! Să trăieşti aşa încît să-ţi provoci cel mai mare bine!), omul trebuie să găsească mai întîi, în fiecare caz particular, reprezentarea concretă a noţiunii (raportarea noţiunii la un conţinut al percepţiei). La spiritul *liber*, pe care nu-l determină la acţiune nici exemplul şi nici teama de pedeapsă, această transpunere a noţiunii în reprezentare este necesară întotdeauna.

La început, omul produce reprezentări concrete din suma ideilor sale cu ajutorul fanteziei. Prin urmare, facultatea de care are nevoie spiritul liber pentru a-şi realiza ideile, pentru a le traduce în faptă, *este fantezia morală*. Ea este izvorul acţiunilor pe care spiritul liber le întreprinde. De aceea, din punct de vedere moral, propriu-zis productivi sînt numai oamenii cu fantezie morală. Simplii predicatori de morală, oamenii care enunţă doar reguli morale, fără a le putea transforma în reprezentări concrete, sînt neproductivi din punct de vedere moral. Ei se aseamănă criticilor care, logic ştiu să explice cum trebuie făcută o operă de artă, dar ei înşişi nu sînt în stare nici de cel mai neînsemnat lucru.

Pentru a-şi realiza reprezentările, fantezia morală trebuie

să intervină într-un anumit domeniu al percepţiilor. Acţiunea omului nu creează percepţii, ci transformă percepţiile deja existente, pentru a le da o nouă înfăţişare. Pentru a putea transforma un anumit obiect de percepţie, sau o sumă de asemenea obiecte, în conformitate cu o reprezentare morală, trebuie să fi conceput structura lăuntrică şi legile ce stau la temelia percepţiilor, adică modul de a acţiona de pînă atunci al lucrului pe care vrem să-l transformăm ori căruia intenţionăm să-i dăm o nouă formă şi întrebuinţare. Trebuie să găsim apoi modul în care pot fi transformate aceste legităţi în unele noi. Această parte a activităţii morale se întemeiază pe cunoaşterea lumii fenomenale cu care avem de-a face. Ea trebuie căutată, deci, într-o ramură a cunoaşterii ştiinţifice. Prin urmare, alături de facultatea ideilor morale şi de fantezia morală, acţiunea morală presupune putinţa[1] de a transforma lumea percepţiilor, fără a încălca legile după care se înlănţuiesc lucrurile în natură. Această facultate este *tehnica morală*. Ea poate fi învăţată aşa cum se învaţă în general ştiinţa. De obicei, oamenilor le vine mai uşor a găsi noţiuni pentru lumea deja existentă, decît a determina şi a produce din fantezie morală acţiunile viitoare. De aceea, este posibil ca oamenii lipsiţi de fantezie morală să primească reprezentările morale de la alţii şi să le imprime, cu îndemînare, realităţii. Se poate întîmpla şi invers - ca oamenii dotaţi cu fantezie morală să nu aibă îndemînare tehnică şi să fie nevoiţi a se folosi de alţi oameni pentru a-şi realiza reprezentările.

În măsura în care acţiunea morală implică cunoaşterea obiectelor din cîmpul nostru de acţiune, acţiunea noastră se bazează pe această cunoaştere. Ceea ce intră în considerare aici, sînt *legile naturii*, căci avem de-a face cu ştiinţele naturii, nu cu etica.

Fantezia morală şi facultatea de a elabora idei morale pot deveni obiect al ştiinţei abia *după ce* au fost produse de individ. Dar atunci ele nu mai reglementează viaţa, ci deja au şi reglementat-o. Ele trebuie considerate ca fiind cauze active, la

---

[1] Numai o gîndire superficială ar putea vedea în întrebuinţarea cuvîntului "facultate" (capacitate) în acest loc şi în celelalte locuri ale acestei scrieri o revenire la doctrina vechii psihologii despre facultăţile sufleteşti. Făcînd legătura cu cele spuse în Capitolul V, vom găsi precis semnificaţia acestui cuvînt.

fel ca celelalte (scopuri sînt numai pentru subiect). Noi ne ocupăm de ele ca de o *ştiinţă a naturii despre reprezentările morale.*

Alături de aceasta nu poate exista o etică, drept ştiinţă normativă.

Unii au încercat să păstreze caracterul normativ al legilor morale, cel puţin în măsura în care au conceput etica în sensul dieteticei, care deduce reguli de ordin general din condiţiile de viaţă ale organismului, pentru ca, pe baza acestor reguli, să exercite apoi o deosebită influenţă asupra corpului (Paulsen, "Sistemul eticii"). Această comparaţie este falsă, fiindcă viaţa noastră morală nu se poate compara cu viaţa organismului. Funcţiile organismului există fără contribuţia noastră; legile acestuia există în lume ca ceva dat, prin urmare, le putem căuta şi, după ce le-am aflat, ne putem folosi de ele. Legile morale, însă, trebuie mai întîi *create* de noi. Noi nu ne putem folosi de ele înainte de a le fi creat. Greşeala se naşte pentru faptul că legile morale, în ceea ce priveşte conţinutul lor, nu sînt întotdeauna create din nou, în fiecare moment, ci se moştenesc. Cele preluate de la înaintaşi ne apar ca date, întocmai ca legile naturale ale organismului. Dar, generaţia de mai tîrziu nu are nici un drept de a le întrebuinţa ca reguli dietetice. Căci ele se referă la individ şi nu la exemplarul unei specii, ca legile naturii. În ceea ce priveşte organismul meu, eu sînt un astfel de exemplar al speciei, şi voi trăi în conformitate cu natura, dacă, în fiecare caz aparte, voi recurge la legile naturale ale speciei, dar ca fiinţă morală sînt un individ şi am legile mele cu totul proprii.[2]

Părerea prezentată aici pare a fi în contradicţie cu acea teorie fundamentală a ştiinţelor naturii moderne, pe care o numim *teoria evoluţionistă*. Dar aceasta este numai o *aparenţă*. Prin *evoluţie* se înţelege naşterea *reală* a stărilor posterioare

[2] Cînd Paulsen (la pag.15 din sus-amintita carte) zice: "Diferitele predispoziţii naturale şi condiţii ale vieţii pretind, alături de o diferită dietă trupească, şi o diferită dietă spirituală-morală", el se apropie mult de o cunoaştere justă, dar - cu toate acestea - nu atinge elementul decisiv al problemei. În măsura în care sînt individ, nu am nevoie de nici o dietă. Dietetica este arta de a pune în concordanţă exemplarul particular cu legile generale naturale ale speciei. Dar ca individ nu sînt exemplar al speciei.

din stări anterioare, pe calea legilor naturii. În lumea organică, prin evoluţie se înţelege faptul că formele organice de mai tîrziu (mai perfecte) sînt descendenţii reali ai unor forme anterioare (imperfecte) şi care s-au născut din cele dintîi pe o cale naturală. Propriu-zis, adepţii acestei teorii ar trebui să-şi reprezinte că a fost odată, pe Pămînt, o epocă în care o fiinţă ar fi putut urmări cu ochii treptata naştere a reptilelor din amnioţii originari, dacă, pe acea vreme, ea ar fi putut asista la aşa ceva ca observator şi dacă ar fi fost dotată cu o viaţă corespunzător de lungă. Ei ar trebui să-şi mai reprezinte, în acelaşi fel, că cineva ar fi putut observa naşterea sistemului solar din nebuloasa originară a lui Kant-Laplace, dacă s-ar fi putut menţine, de-a lungul vremurilor, într-un loc corespunzător din eterul cosmic. Aici nu ne mai oprim asupra faptului că într-o astfel de reprezentare atît existenţa amnioţilor cît şi aceea a nebuloasei originare a lui Kant-Laplace ar trebui să ni le imaginăm *altfel* de cum o fac gînditorii materialişti. N-ar fi îngăduit, însă, nici unui teoretician evoluţionist să afirme că din noţiunea amnioţilor se poate naşte noţiunea reptilelor, cu toate particularităţile acestora, chiar dacă nu ar fi văzut niciodată o reptilă. Şi tot atît de puţin i-ar fi îngăduit cuiva să derive sistemul solar din noţiunea nebuloasei originare a lui Kant-Laplace, dacă ne imaginăm această noţiune a nebuloasei originare ca fiind determinată direct numai de percepţia nebuloasei originare. Cu alte cuvinte, teoreticienii evoluţionismului trebuie să afirme, dacă vor să gîndească consecvent, că fazele posterioare de evoluţie rezultă în mod real din fazele anterioare, că atunci cînd ne este dată noţiunea imperfectului *şi* aceea a perfectului putem pricepe legătura dintre ele; în nici un caz, însă, n-ar trebui să admită că noţiunea pe care am dobîndit-o despre o stare anterioară ajunge pentru a dezvolta din ea noţiunea unei stări posterioare. De aici rezultă, pentru etician, că el poate pricepe legătura ce există între noţiunile morale posterioare şi noţiunile morale anterioare; dar nu pricepe cum chiar numai o singură idee morală nouă poate fi scoasă din cele anterioare. Ca fiinţă morală, individul produce întregul său conţinut. Acest conţinut este pentru etician ceva dat, întocmai aşa cum reptilele sînt ceva dat pentru naturalist. Reptilele au luat naştere din amnioţii originari; dar naturalistul nu poate scoate din noţiunea

amnioţilor originari pe aceea a reptilelor. Ideile morale de mai tîrziu se dezvoltă din ideile anterioare. Dar eticianul nu poate scoate din noţiunile morale ale unei epoci anterioare de cultură pe acelea ale unei epoci posterioare. Confuzia se naşte prin faptul că, pentru naturalist, faptele sînt date, îi stau în faţă, iar el n-are decît să le examineze şi să le cunoască; în cazul acţiunilor morale, însă, faptele trebuie mai întîi create de noi, şi numai după aceea le putem cunoaşte. În procesul de evoluţie al ordinii morale din lume săvîrşim ceea ce săvîrşeşte natura pe o treaptă inferioară: transformăm o realitate perceptibilă. Prin urmare, norma etică nu poate fi *cunoscută*, la început, aşa cum cunoaştem o lege naturală, căci ea trebuie mai întîi creată. Abia după ce există, poate deveni obiect al cunoaşterii.

Dar nu putem oare să măsurăm cele noi cu cele vechi? Oare nu este constrîns fiecare om să compare cele produse pe calea fanteziei morale cu doctrina morală deja existentă? Pentru ceea ce trebuie să mi se reveleze ca produs moral, acest lucru este o absurditate tot atît de mare ca atunci cînd am vrea să comparăm o formă nouă a naturii cu una veche şi am zice: fiindcă reptilele nu se aseamănă cu amnioţii, ele reprezintă o formă nejustificată (morbidă).

Prin urmare, individualismul etic nu se găseşte în contradicţie cu o teorie evoluţionistă just înţeleasă, ci este o consecinţă directă a acesteia. Arborele genealogic al lui Haeckel, de la animalul originar şi pînă la om ca fiinţă organică, ar trebui să se continue, fără o întrerupere a legii sale naturale şi fără vreo întrerupere în evoluţia unitară, pînă la individ ca fiinţă, într-un anumit sens, morală. Nicăieri, însă, *fiinţa* unei specii anterioare nu poate fi derivată din *fiinţa* unei specii ulterioare. Dar, pe cît de adevărat este că ideile morale ale individului s-au născut, în mod evident, din acelea ale înaintaşilor, tot atît de adevărat este şi că individul rămîne steril din punct de vedere moral, dacă nu are el însuşi idei morale.

Acelaşi individualism etic pe care l-am înfăţişat pe temeiul concepţiilor anterioare s-ar putea deduce şi din teoria evoluţionistă. Concluzia ar fi aceeaşi; numai drumul pe care s-ar ajunge la această concluzie ar fi altul.

Naşterea unei idei etice, absolut noi, din fantezia morală înseamnă, pentru teoria evoluţionistă, un lucru tot atît de puţin miraculos ca naşterea unei noi specii animale dintr-o altă

specie. Numai că această teorie, ca o concepţie monistă despre lume, trebuie să respingă, atît din viaţa morală cît şi din natură, orice influenţă dedusă numai - metafizică - şi care nu poate fi trăită pe plan ideal. Ea dă ascultare aceluiaşi principiu pe care îl urmează atunci cînd caută cauzele originare ale noilor forme organice şi nu apelează la intervenţia unei fiinţe extra-universale, care ar chema la existenţă fiecare specie, după o nouă idee creatoare, cu ajutorul unei puteri supranaturale. Aşa după cum pentru explicarea vietăţilor monismul nu se poate folosi de idei creatoare supranaturale, el nu poate atribui ordinea morală a lumii unor cauze ce se găsesc în afara lumii ce poate fi trăită. Monismul nu poate considera esenţa unei voinţe ca voinţă morală epuizată, prin faptul că această voinţă duce la o influenţă continuă supranaturală asupra vieţii morale (cîrmuire divină universală exterioară), sau la o revelaţie deosebită temporală (darea celor zece porunci), sau la apariţia lui Dumnezeu pe Pămînt (Christos). Cele ce au loc prin toate acestea în oameni şi prin oameni reprezintă o realitate morală abia atunci cînd ele sînt însuşite de individ, prin trăire proprie. Procesele morale sînt, pentru monism, produse universale, ca tot ce există, şi cauzele lor trebuie căutate *în* Univers; respectiv, pentru că omul este purtătorul moralităţii, ele trebuie căutate în om.

Individualismul etic este deci încoronarea sistemului pe care *Darwin* şi *Haeckel* l-au elaborat în domeniul ştiinţelor naturii. El este un evoluţionism spiritualizat, aplicat asupra vieţii morale.

Cel care limitează dinainte, în mod arbitrar şi strîmt, noţiunea *naturalului*, poate uşor să ajungă acolo încît să nu găsească în ea spaţiu pentru acţiunea liberă a individului. Evoluţionismul consecvent nu poate cădea într-un astfel de orizont strîmt. El nu poate admite că evoluţia naturală se încheie la maimuţă şi să atribuie omului o origine "supranaturală". Căutînd strămoşii naturali ai omului, el trebuie să caute în natură şi spiritul. Nu se poate opri nici la funcţiile organice ale omului şi să le considere naturale numai pe acestea, ci trebuie să vadă şi în viaţa morală şi liberă o continuare spirituală a vieţii organice.

Teoreticianul evoluţionist, potrivit concepţiei sale fundamentale, poate doar afirma că o acţiune morală actuală

izvorăşte din alte genuri de fenomene universale; caracterizarea acestei acţiuni morale, cu alte cuvinte determinarea acesteia ca acţiune *liberă*, trebuie să o lase pe seama *observării nemijlocite* a acţiunii. El se mulţumeşte să afirme că oamenii au evoluat din înaintaşi care încă nu erau oameni. Modul cum sînt oamenii alcătuiţi trebuie constatat prin observarea acestei alcătuiri. Rezultatele acestei observaţii nu pot ajunge în contradicţie cu o istorie a evoluţiei văzută just. Numai afirmaţia că acestea sînt rezultate care exclud o ordine naturală a lumii n-ar putea fi adusă în concordanţă cu sensul mai nou al ştiinţelor naturii.[3]

De o ştiinţă a naturii, ce se înţelege pe sine însăşi, individualismul etic nu are de ce să se teamă: observaţia ne arată cum caracteristica formei desăvîrşite a acţiunii omeneşti este *libertatea*. Libertatea trebuie atribuită voinţei omeneşti în măsura în care această voinţă realizează intuiţii pur ideale. Căci intuiţiile nu sînt rezultatul unei necesităţi ce acţionează asupra lor din afară, ci ele constituie o realitate ce există prin ea însăşi. Dacă omul găseşte că o acţiune a sa este *o copie* a unei astfel de intuiţii ideale, o simte ca acţiune *liberă*. În această caracteristică a acţiunii rezidă libertatea.

Cum stau acum lucrurile, din acest punct de vedere, cu amintita (Capitolul I) deosebire dintre cele două fraze: "A fi liber înseamnă a putea face ceea ce vrei" şi "Adevăratul sens al dogmei despre liberul arbitru este a putea sau a nu putea dori ceva după bunul plac"? *Hamerling* îşi întemeia concepţia sa despre liberul arbitru tocmai pe această deosebire, considerîndo pe cea dintîi justă, iar pe cea de a doua - o tautologie absurdă. El spune: "Eu pot *face* ceea ce vreau". Dar a zice "Eu pot voi ceea ce vreau" este pură tautologie. A face, cu alte cuvinte, a putea transpune în faptă ceea ce vreau, ceea ce mi-am propus ca idee a faptei mele, depinde de împrejurări exterioare şi de îndemînarea mea tehnică. A fi liber înseamnă a putea determina din tine însuţi reprezentările (motivele de acţiune) ce stau la temelia acţiunii tale, cu ajutorul fanteziei

---

[3] Faptul că indicăm gîndurile (ideile etice) drept obiecte ale observaţiei este deplin justificat. Căci, chiar dacă formaţiunile gîndirii nu intră în decursul activităţii gînditoare în cîmpul de observaţie, ele pot deveni după aceea obiecte ale observaţiei. Şi pe această cale am dobîndit caracteristica acţiunii noastre.

morale. Libertatea este imposibilă cînd reprezentările mele morale sînt determinate de ceva din afara mea (de un proces mecanic sau de un Dumnezeu presupus şi extra-universal). Prin urmare, eu sînt liber numai atunci cînd produc eu însumi aceste reprezentări, şi nu atunci cînd pot executa motive de acţiune pe care le-a pus în mine o altă fiinţă. O fiinţă liberă este aceea care poate voi ceea ce ea însăşi consideră că este just. Cel care face altceva decît ceea ce vrea, trebuie călăuzit spre acest altceva prin motive ce nu se află în el. Un astfel de om acţionează neliber. Prin urmare, a putea voi după bunul plac, ceea ce considerăm just sau nejust, înseamnă a putea fi, după plac, liber sau neliber. Natural, acest lucru este tot atît de absurd, cît de absurd este a vedea libertatea în facultatea de a putea face ceea ce trebuie să voim. Acest lucru îl afirmă însă Hamerling, cînd spune: "Este absolut adevărat că voinţa este determinată întotdeauna de motive de acţiune, dar este absurd a se spune că, din această cauză, omul ar fi neliber; căci nu putem dori şi nici nu ne putem imagina, pe seama omului, o libertate mai mare decît aceea de a se realiza pe măsura puterilor şi hotărîrilor sale". Cu toate acestea, omul poate dori o libertate mai mare, şi abia aceasta este adevărata libertate: libertatea de a-şi determina singur motivele voinţei sale.

Să facem abstracţie de săvîrşirea acţiunilor pe care le vrea; la acestea, de cele mai multe ori, omul se lasă determinat. Dar, a îngădui să i se prescrie ceea ce *trebuie* să facă, cu alte cuvinte a voi ceea ce altul, şi nu el, consideră ca just, este un lucru pe care omul îl poate accepta numai în măsura în care el nu se simte *liber*.

Forţe din afara mea mă pot împiedica să fac ceea ce vreau. În acest caz, ele mă condamnă, pur şi simplu, la inactivitate sau la nelibertate. Libertatea mea este prejudiciată abia atunci cînd ele îmi înrobesc spiritul, cînd îmi alungă din conştienţă motivele mele de acţiune pentru a le înlocui cu ale lor. De aceea, biserica nu se îndreaptă numai împotriva *faptelor*, ci, mai ales, împotriva *gîndurilor necurate*, cu alte cuvinte, împotriva motivelor de acţiune. Ea mă face neliber cînd consideră că motivele de acţiune pe care ea nu le recunoaşte sînt necurate. O biserică sau o altă comunitate devine un izvor de nelibertate, atunci cînd preoţii sau învăţătorii acestora se fac stăpînii conştiinţelor omeneşti, cu alte cuvinte, cînd credincioşii *trebuie*

să primească motivele acţiunilor de la ei (la spovedanie, de exemplu).

Adaos la noua ediţie (1918). În aceste expuneri asupra voinţei omeneşti am arătat ce trăiri poate avea omul în legătură cu acţiunile sale, pentru ca prin aceste trăiri să ajungă la conştienţa: voinţa mea este liberă. Este deosebit de important ca dreptul de a considera voinţa liberă să-l dobîndim din trăirea: în voinţă se realizează o intuiţie ideală. Aceasta *poate* fi numai un rezultat al observaţiei, al unei observaţii care se îndreaptă spre o voinţă omenească ce se găseşte angajată într-un curent de evoluţie a cărei ţintă este de a ajunge la o voinţă purtată de intuiţii pur ideale. Această facultate a voinţei poate fi dobîndită, fiindcă în intuiţia ideală acţionează numai fiinţa proprie şi de sine stătătoare a acesteia. Dacă o astfel de intuiţie este prezentă în conştienţa omenească, ea nu s-a născut dintr-un fenomen al organismului (vezi Capitolul IX), ci prin aceea că activitatea organică s-a retras, pentru a face loc unei activităţi ideale. Cînd voinţa este copia unei intuiţii, din această voinţă, activitatea organică s-a retras. Voinţa a devenit liberă. Această libertate a voinţei poate fi trecută cu vederea numai de cel care nu este în stare să-şi dea seama că libera voinţă constă din faptul că elementul intuitiv mai întîi paralizează, înlătură activitatea necesară a organismului omenesc, şi pune în locul ei activitatea spirituală a unei voinţe străbătute de idee. Numai cel care nu este în stare să observe *această* bi-membrare a unei voinţe libere poate crede că *orice* voinţă este neliberă. Cel care poate observa acest lucru, ajunge să-şi dea seama că omul este neliber în măsura în care nu poate duce pînă la capăt procesul de înlăturare a activităţii organice; dar că această nelibertate tinde spre libertate şi că această libertate nu este deloc un ideal abstract, ci o forţă diriguitoare ce se află în însăşi fiinţa omenească. Omul este liber în măsura în care poate realiza în voinţa sa dispoziţia sufletească ce trăieşte în el cînd este conştient de formarea intuiţiilor pur ideale (spirituale).

REALITATEA LIBERTĂŢII

XIII. VALOAREA VIEŢII

(PESIMISM ŞI OPTIMISM)

Problema finalităţii sau a determinării vieţii (compară cu Capitolul XI) se găseşte într-o strînsă legătură cu problema valorii vieţii. În această privinţă întîlnim două concepţii opuse iar între ele - nesfîrşite încercări de conciliere. Reprezentanţii uneia dintre aceste două concepţii susţin că lumea este atît de bună încît nici nu ne putem imagina una mai bună. A trăi şi a acţiona în această lume este un lucru bun, de nepreţuit. Tot ceea ce întîlnim şi se desfăşoară în ea ni se înfăţişează ca o colaborare armonioasă, utilă şi demnă de toată admiraţia. Chiar ceea ce, în aparenţă, ne întîmpină ca rău şi necaz poate fi considerat, dintr-un punct de vedere mai înalt, ca bine, căci răul reprezintă un contrast binefăcător al binelui. Pe acesta din urmă îl putem mult mai mult aprecia, ca atare, cînd iese în evidenţă alături de rău. De altminteri, răul nici nu este ceva într-adevăr real; el este numai un grad mai redus al binelui. Răul este absenţa binelui, nu ceva ce are o însemnătate în sine.

Susţinătorii celeilalte păreri afirmă că viaţa este plină de chinuri şi suferinţe, neplăcerea precumpăneşte pretutindeni plăcerea, durerea precumpăneşte bucuria; existenţa este o povară, şi neexistenţa ar fi de preferat întotdeauna existenţei.

Ca reprezentanţi principali ai primei concepţii - ai optimismului - trebuie consideraţi *Shaftesbury* şi *Leibniz*, iar ca reprezentanţi de frunte ai celei de-a doua concepţii - ai pesimismului - trebuie consideraţi *Schopenhauer* şi *Eduard von Hartmann*.

Leibniz crede că lumea este foarte bună. Una mai bună este cu neputinţă. Căci Dumnezeu este bun şi înţelept. Un Dumnezeu bun vrea să creeze cea mai bună lume. Un Dumnezeu înţelept *ştie* care este lumea cea mai bună. El este în stare a deosebi această lume bună de toate celelalte lumi posibile mai rele. Numai un Dumnezeu rău sau neînţelept ar putea crea o lume mai rea decît cea mai bună dintre lumi.

Plecînd de la acest punct de vedere, este uşor a arăta direcţia pe care trebuie să o ia acţiunea omenească, pentru a-şi aduce contribuţia la cel mai mare bine al lumii. Omul n-are decît să afle voia lui Dumnezeu şi să se comporte conform ei. Dacă află intenţiile pe care Dumnezeu le are cu lumea şi cu

neamul omenesc, va fi în stare să se poarte şi să facă binele just. El se va simţi fericit să poată adăuga celorlalte lucruri bune binele făcut de el. Prin urmare, din punct de vedere optimist, viaţa merită să fie trăită. Ea trebuie să ne dea un impuls de a colabora în mod activ cu ea.

Altfel îşi reprezintă lucrurile *Schopenhauer*. El nu-şi imaginează temelia lumilor ca o fiinţă preaînţeleaptă şi preabună, ci ca o pornire, ca o voinţă oarbă. Caracteristica fundamentală a oricărei voinţe este o năzuinţă veşnică, o neîncetată tînjire după satisfacţii care, cu toate acestea, nu pot fi atinse niciodată. Căci, de îndată ce o ţintă a fost atinsă, se naşte o nouă necesitate etc. Satisfacţia nu poate avea decît o durată foarte mică. Întreg restul *vieţii* noastre constă dintr-o dorinţă neîmplinită, adică din nemulţumire, suferinţă. Dacă în cele din urmă dorinţa oarbă încetează, viaţa pierde orice conţinut. Existenţa noastră se umple de o plictiseală fără margini. De aceea, este relativ mult mai bine a înăbuşi dorinţele şi necesităţile din noi, a sugruma voinţa. Pesimismul schopenhauerian duce la inactivitate, ţinta sa morală este *lenea universală*.

Cu totul altfel caută *Hartmann* să fundamenteze pesimismul şi să-l pună în slujba eticii. Dînd ascultare unor tendinţe preferate ale vremii noastre, Hartmann caută să-şi întemeieze concepţia despre viaţă pe *experienţă*. Din *observarea* vieţii, el vrea să stabilească dacă în lume predomină plăcerea sau neplăcerea. Trece în revistă, cu raţiunea, tot ceea ce omul numeşte fericire şi bine, pentru a arăta că, la o examinare mai precisă, aşa-zisa satisfacţie se dovedeşte a fi numai *iluzie*. Este o iluzie să credem că sănătatea, tinereţea, libertatea, existenţa îmbelşugată, iubirea (plăceri sexuale), mila, prietenia şi viaţa familială, sentimentul onoarei, onoarea, faima, dominaţia, viaţa religioasă, preocuparea artistică şi ştiinţifică, speranţa în viaţa de dincolo, participarea la progresul cultural - sînt izvoare de fericire şi satisfacţie. O examinare lucidă constată că fiecare plăcere aduce în lume mult mai mult rău şi suferinţă decît fericire. *Indispoziţia de după chef este întotdeauna mai mare decît dispoziţia chefului*. Neplăcerea predomină peste tot în lume. Nici un om, nici cel care e relativ cel mai fericit, întrebat fiind, n-ar vrea să parcurgă a doua oară această viaţă nenorocită. Dar

fiindcă Hartmann nu tăgăduieşte prezenţa în lume a unui principiu ideal (al înţelepciunii), ci dimpotrivă, îi atribuie aceeaşi justificare ca şi pornirii (voinţei) oarbe, el poate atribui fiinţei originare a acestui principiu crearea lumii numai făcînd ca durerea lumii să se reverse într-o înţeleaptă finalilate cosmică. Durerea fiinţei universale, însă, nu este decît însăşi durerea lui Dumnezeu, căci viaţa lumii, în totalitatea ei, este identică cu viaţa lui Dumnezeu. O fiinţă preaînţeleaptă nu-şi poate vedea ţelul său decît în eliberarea de suferinţă şi, deoarece întreaga existenţă nu este decît suferinţă, trebuie să-şi vadă scopul în eliberarea de existenţă. Scopul creaţiunii cosmice este de a transpune existenţa într-o non-existenţă cu mult mai bună. Procesul universal este o luptă continuă împotriva durerii lui Dumnezeu, care se te mînă, în cele din urmă, prin nimicirea întregii existenţe. Prin urmare, viaţa morală a omului constă din participarea acestuia la nimicirea existenţei. Dumnezeu a creat lumea pentru ca, prin ea, să se elibereze de durerea sa nemărginită. Această lume "trebuie considerată, aşa zicînd, ca o erupţie usturătoare pe trupul Absolutului", prin care forţa lui inconştientă de tămăduire se eliberează de o boală lăuntrică. Ea mai poate fi considerată "şi ca un emplastru dureros, pe care Unul Dumnezeu şi-l aplică singur pentru ca, deocamdată, durerea interioară să se îndrepte în afară, iar apoi să o poată alunga cu totul". Oamenii sînt părţi constitutive ale lumii. În ei suferă Dumnezeu. El i-a creat pentru a-şi fărîmiţa nemărginita Sa durere. Durerea pe care o îndură fiecare om este numai o picătură din marea cea mare a durerii lui Dumnezeu (Hartmann, *Fenomenologia conştienţei morale*).

Omul trebuie să se pătrundă de cunoaşterea faptului că este o nebunie să fugi după satisfacţii individuale (egoismul), şi că singura misiune de care trebuie să se lase călăuzit este de a se dărui, într-o renunţare dezinteresată, procesului cosmic de mîntuire a lui Dumnezeu. Pesimismul lui Hartmann, în opoziţie cu acela al lui Schopenhauer, ne duce la o activitate dezinteresată pentru o misiune sublimă.

Dar cum stau lucrurile în ceea ce priveşte fundamentarea pe experienţă a acestei concepţii?

Strădania după satisfacţie înseamnă o depăşire a conţinutului vieţii de către activitatea vitală. O fiinţă este flămîndă, cu alte cuvinte caută să se sature, atunci cînd

funcţiile sale organice caută, în scopul continuităţii lor, o procurare a unui nou conţinut de viaţă, sub forma unor alimente. Strădania după onoare rezidă în faptul că omul atribuie valoare faptelor sale personale abia atunci cînd recunoaşterea acestora vine din afară. Strădania după cunoaştere se naşte cînd omul constată că lumii - pe care o vede, o aude etc. - îi lipseşte ceva, atît timp cît nu o înţelege. Împlinirea strădaniei produce în individul care o nutreşte plăcere; nesatisfacerea ei produce neplăcere. Aici este important a observa că plăcerea sau neplăcerea depind abia de împlinirea sau neîmplinirea strădaniilor mele. Strădania, ea însăşi, nu poate fi considerată, în nici un caz, neplăcere. Prin urmare, dacă constat că în momentul împlinirii unei strădanii locul ei este ocupat numaidecît de o strădanie nouă, nu-mi este îngăduit a spune că plăcerea a dat naştere neplăcerii, fiindcă gustarea unei plăceri produce întotdeauna în mine dorinţa ca acea plăcere să se repete, sau produce dorinţa după o plăcere nouă. Abia cînd această poftă se loveşte de imposibilitatea de a fi împlinită, pot vorbi de neplăcere. Chiar atunci cînd o plăcere produce în mine cerinţa după o plăcere mai mare sau mai rafinată, voi putea vorbi despre o neplăcere produsă de prima plăcere, abia din momentul în care constat că îmi lipseşte posibilitatea de a trăi o plăcere mai mare sau mai rafinată. Plăcerea poate fi considerată izvor al durerii, numai cînd neplăcerea apare ca o consecinţă firească a plăcerii, de pildă, în cazul plăcerilor sexuale ale femeii, care sînt urmate de durerile naşterii şi de osteneala creşterii copiilor. Dacă strădania ca atare ar trezi în om neplăcere, fiecare înlăturare a dorinţelor ar trebui să fie însoţită de plăcere. Dar lucrurile se prezintă tocmai invers. Absenţa strădaniilor din conţinutul vieţii noastre are drept consecinţă plictiseala, care este legată de neplăcere. Dar fiindcă, în mod natural, strădania poate dura mult pînă să-şi găsească împlinire, şi, deocamdată, omul se declară mulţumit de speranţa împlinirii acestei strădanii, trebuie să recunoaştem că neplăcerea nu are nimic de a face cu strădania ca atare, ci că ea depinde numai de neîmplinirea acesteia. Prin urmare, în nici un caz Schopenhauer nu are dreptate cînd consideră pofta sau strădania (voinţa) în sine ca izvor al durerii.

De fapt, lucrurile stau tocmai invers. Strădania (pofta) în sine produce bucurie. Cine nu cunoaşte plăcerea pe care ne-o

procură speranţa atingerii unui ţel îndepărtat, dar pe care îl dorim cu tărie? Această bucurie este însoţitoarea muncii, de al cărei rod vom avea parte abia în viitor. Ea este cu totul independentă de atingerea scopului. După ce scopul a fost atins, la bucuria strădaniei se adaugă, ca ceva nou, bucuria împlinirii. Dar cineva ar putea spune că la neplăcerea cauzată de neatingerea scopului se mai adăugă şi neplăcerea speranţelor neîmplinite, a dezamăgirii, şi că, în cele din urmă, neplăcerea provocată de neîmplinirea scopului este mai mare decît plăcerea pe care am avea-o de pe urma eventualei împliniri a acestui scop. Acestuia trebuie să-i răspundem că se poate întîmpla şi invers: privind retrospectiv asupra plăcerii din perioada dorinţelor încă neîmplinite, din perioada speranţelor, neplăcerea pricinuită de neîmplinire se va potoli. Cel care, constatînd o neizbîndă, zice "Am făcut tot ce mi-a fost cu putinţă!", oferă tocmai prin ceea ce spune o dovadă pentru această afirmaţie. Sentimentul aducător de linişte şi fericire, de a fi făcut tot ce ţi-a fost cu putinţă, după cea mai bună pricepere a ta, îl trec cu vederea toţi cei care afirmă că fiecare dorinţă neîmplinită înseamnă nu numai o zădărnicire a bucuriei ce ţi-o procură împlinirea, ci şi nimicirea plăcerii ce se leagă de dorinţă.

Împlinirea unei dorinţe trezeşte plăcere iar neîmplinirea unei asemenea dorinţe trezeşte neplăcere. Cu toate acestea, nu ne este îngăduit a conchide că plăcerea înseamnă împlinirea unei dorinţe şi neplăcerea neîmplinirea ei. Atît plăcerea cît şi neplăcerea se pot ivi într-o fiinţă şi fără a fi consecinţa unei dorinţe. Boala este o neplăcere căreia nu-i premerge nici o dorinţă. Cel care ar vrea să afirme că boala ar fi o dorinţă nesatisfăcută după sănătate, ar comite greşeala că ar considera dorinţa firească şi de care nu este conştient - de a nu se îmbolnăvi - drept o dorinţă pozitivă. Cînd cineva moşteneşte o avere de la o rudă bogată, despre a cărei existenţă nu ştia nimic, el se bucură, fără ca acestei bucurii să-i fi premers o dorinţă.

Prin urmare, cel care vrea să cerceteze contul plăcerii şi al neplăcerii pentru a afla de care parte apare excedentul, trebuie să înscrie pe o parte a contului: plăcerea legată de dorinţă, plăcerea ce provine din împlinirea dorinţei şi plăcerea ce ni se împărtăşeşte fără a o fi dorit; pe cealaltă parte a contului va

trebui să înscriem: neplăcerea produsă de plictiseală, cea produsă de strădania neîmplinită şi, în sfîrşit, neplăcerea ce o avem fără dorinţa noastră. De ultima categorie ţine şi neplăcerea pe care ne-o pricinuieşte o muncă impusă şi pe care nu noi am ales-o.

Acum se naşte întrebarea: care este mijlocul just de a face *bilanţul* acestui *debit* şi *credit*? Eduard von Hartmann este de părere că acest mijloc ni-l oferă raţiunea critică. El spune (Filosofia Inconştientului, vol. II): "Durerea şi plăcerea există numai în măsura în care sînt *simţite*." De aici rezultă că pentru plăcere nu există alt criteriu decît cel subiectiv al sentimentului. Trebuie *să simt* dacă suma sentimentelor mele de neplăcere, comparată cu aceea a sentimentelor mele de plăcere, înseamnă un excedent de bucurie sau de durere. Fără a ţine seama de această concluzie, Hartmann afirmă: "Dacă... valoarea vieţii unei fiinţe poate fi evaluată numai după propriile sale criterii subiective, nu vrem să spunem că fiecare fiinţă face suma algebrică *justă* a afecţiunilor vieţii sale, sau, cu alte cuvinte, că *judecata sa globală* asupra propriei sale vieţi ar fi o judecată justă în ceea ce priveşte trăirile sale subiective." Prin aceasta, *judecata raţională* asupra sentimentului este din nou ridicată la rangul de apreciator de valori.[1]

Sentimentul nu calculează, iar pentru adevărata preţuire a vieţii are importanţă trăirea reală, nu rezultatul unei socoteli născocite.

Cel care se alătură, în întregime sau în parte, concepţiilor unor gînditori ca Eduard von Hartmann, îşi închipuie că, pentru a ajunge la o justă apreciere a vieţii, trebuie să înlăture din calea sa factorii care falsifică *judecata* noastră despre bilanţul plăcerii şi al neplăcerii. El caută să ajungă la acest lucru în două feluri. *În primul rînd*, făcînd dovada că dorinţele noastre (pornirile, voinţa) tulbură judecata trează, chemată să aprecieze valoarea sentimentelor. Astfel, spre exemplu, cînd ar trebui să spunem că plăcerea sexuală este un izvor al răului, ne induce în eroare împrejurarea că puterea instinctului sexual din noi este atît de mare încît face să ne nălucim o plăcere ce nu există în măsura în care ne-o închipuim. Noi vrem să gustăm

---

[1] Cel care vrea să *calculeze* dacă suma totală a plăcerii depăşeşte pe aceea a neplăcerii, sau invers, nu îşi dă seama că face socoteala pe care nimeni nu o trăieşte.

plăcerea şi de aceea nu recunoaştem că această plăcere este un izvor de suferinţă. *În al doilea rînd*, supunînd sentimentele unei critici, căutînd a face dovada că obiectele de care se leagă sentimentele nu sînt, în faţa cunoaşterii raţionale, decît iluzii, şi *că aceste obiecte vor dispare de îndată ce inteligenţa noastră, mereu crescîndă, îşi dă seama de natura lor iluzorie*.

El îşi poate reprezenta lucrurile în felul următor. Dacă un ambiţios vrea să ştie care dintre cele două elemente - plăcerea şi neplăcerea - au predominat în viaţa lui de pînă atunci, trebuie să se elibereze, în examinarea sa, de două izvoare de greşeală. Fiind ambiţios, această trăsătură fundamentală a caracterului său îl va face să vadă bucuria ce i-o oferă aprecierea muncii sale, printr-o lentilă măritoare, iar supărările provenite din depreciere - printr-o lentilă micşorătoare. În momentul în care s-a produs deprecierea, el a simţit supărare, tocmai fiindcă este ambiţios. În amintire, supărarea apare mai îndulcită, pînă cînd bucuria ce i-o procură succesul, pentru care este atît de sensibil, se imprimă cu atît mai adînc. Faptul că lucrurile stau aşa este o adevărată binefacere pentru ambiţios. Amăgirea micşorează sentimentul său de neplăcere din momentul auto-observării. Şi cu toate acestea, judecata sa este falsă. Căci el a trebuit să îndure, în toată asprimea lor, suferinţele peste care i se aşterne acum un voal, iar în contabilitatea vieţii sale înregistrează o poziţie falsă. Pentru a ajunge la o judecată justă, ambiţiosul ar trebui să se debaraseze de ambiţia sa, pentru timpul în care se observă. El ar trebui să-şi observe viaţa de pînă atunci, fără ca privirea sa spirituală să fie deformată de ochelari. Altfel, el se aseamănă comerciantului care, la încheierea socotelilor, trece pe partea veniturilor şi zelul său comercial.

Dar adeptul acestor concepţii poate merge şi mai departe. El poate spune: ambiţiosul va ajunge să-şi dea seama că laudele după care aleargă sînt un lucru fără valoare. Va ajunge singur, sau cu ajutorul altora, să înţeleagă că un om cuminte nu dă nici o importanţă laudelor ce i se aduc de către oameni, căci "în toate lucrurile care nu sînt probleme vitale ale evoluţiei, sau care n-au fost încă rezolvate integral de ştiinţă" se poate jura întotdeauna, că "nu majoritatea, ci minoritatea are dreptate". "După o astfel de judecată se iau toţi cei ce fac din ambiţie o stea conducătoare a vieţii lor." (Filosofia inconştientului, vol. II.)

Cînd îşi spune toate acestea, ambiţiosul trebuie să considere ca iluzie tot ceea ce ambiţia sa i-a înfăţişat ca realitate, prin urmare şi sentimentele ce se leagă de iluzia corespunzătoare ambiţiei sale. Pentru acest motiv, am putea spune: din contul care ţine socoteala valorilor vieţii trebuie să ştergem sentimentele de plăcere ce rezultă din iluzii. Ceea ce rămîne apoi ar reprezenta suma plăcerilor neiluzorii ale vieţii şi aceasta ar fi, faţă de suma neplăcerilor, o parte atît de mică încît viaţa nu ne-ar mai oferi nici o bucurie, iar non-existenţa ar fi de preferat existenţei.

Dar, deşi este absolut evident că iluzia provocată prin amestecul ambiţiei în întocmirea bilanţului plăcerilor duce la un rezultat fals, cele spuse despre cunoaşterea caracterului iluzoriu al obiectelor de plăcere trebuie, cu toate acestea, combătute. O eliminare din bilanţul plăcerilor vieţii a tuturor sentimentelor de plăcere ce se leagă de iluzii, reale ori pretinse, ar falsifica de-a dreptul acest bilanţ. Căci ambiţiosul a avut în mod real bucuria ce i-au provocat-o laudele mulţimii, absolut indiferent dacă, mai tîrziu, el singur, sau un altul, ajunge a recunoaşte caracterul iluzoriu al acestor laude. Prin aceasta, senzaţia de plăcere pe care omul a încercat-o nu se micşorează cu nimic. Scoaterea acestor sentimente "iluzorii" din bilanţul vieţii nu rectifică judecata noastră despre sentimente, ci suprimă din viaţă sentimentele pe care, în mod real, le-am avut.

Şi de ce trebuie excluse aceste sentimente? Cel care le are, aceluia ele îi procură plăcere; cel care le învinge va avea parte, datorită acestei învingeri (nu datorită unui sentiment de înfumurare: cine e ca mine!, ci datorită izvoarelor obiective de plăcere ce se află în învingere) de o plăcere, fireşte, mai spirituală, dar, de aceea, nu mai puţin valoroasă. Cînd se radiază sentimente din bilanţul plăcerilor, pe motiv că aceste sentimente se leagă de obiecte ce se dovedesc a fi iluzii, valoarea vieţii nu mai depinde de cantitatea plăcerii, ci de calitatea ei, iar aceasta - de valoarea lucrurilor care prilejuiesc plăcerea. Dar, dacă vreau să determin valoarea vieţii numai după cantitatea plăcerii sau a neplăcerii pe care aceasta mi-o produce, nu-mi este îngăduit să recurg la alţi factori, la factori presupuşi, şi doar cu ajutorul lor să determin apoi valoarea plăcerii sau a neplăcerii. Cînd spun: vreau să compar cantitatea

de plăcere cu cantitatea de neplăcere şi să văd care este mai mare, - trebuie să ţin seama şi de cuantumul real al plăcerii şi al neplăcerii, făcînd cu totul abstracţie de faptul dacă la temelia lor stă sau nu o iluzie. Cel care atribuie unei plăceri ce se întemeiază pe iluzie o valoare mai redusă decît aceea pe care o atribuie unei plăceri a cărei existenţă raţiunea o găseşte justificată, acela face dependentă valoarea vieţii şi de alţi factori decît acela pe care îl numim plăcere.

Cel care atribuie plăcerii o valoare mai mică, fiindcă se leagă de un obiect trecător, se aseamănă fabricantului de jucării, care înscrie în registrele fabricii sale numai un sfert din totalul profitului pentru motivul că, în fabrica lui, se produc obiecte ce servesc copiilor la tîndăleală.

Cînd este vorba să comparăm o cantitate de plăcere cu o cantitate de neplăcere, trebuie să facem totală abstracţie de caracterul iluzoriu al obiectului anumitor plăceri.

Calea recomandată de Hartmann - examinarea raţională a cantităţii de plăcere şi neplăcere ce ne-o oferă viaţa - ne-a dus, pînă acum, atît de departe, încît ştim cum trebuie făcut calculul, ştim ce trebuie să introducem pe o parte a contului şi ce trebuie să introducem pe cealaltă parte. Dar cum trebuie încheiate acum aceste calcule? Este raţiunea în stare să facă şi bilanţul?

Comerciantul a făcut o greşeală de calcul în contabilitatea sa, atunci cînd venitul *calculat* nu se acoperă cu totalitatea bunurilor consumate de întreprindere plus totalitatea bunurilor ce au mai rămas de consumat. Fără îndoială că şi filosoful a făcut o greşeală în judecata sa, atunci cînd nu poate dovedi că surplusul de plăcere, sau de neplăcere, născocit, există de fapt şi în suflet.

Deocamdată nu vreau să controlez calculul ce şi-l fac pesimiştii care se sprijină pe examinarea raţională a lumii; dar cel care este pus în situaţia de a hotărî dacă această afacere - viaţa - merită sau nu a fi continuată, trebuie să afle mai întîi unde se ascunde surplusul de neplăcere calculat de aceşti filosofi.

Aici am atins punctul în care raţiunea *nu* este în stare să determine, ea singură, surplusul de plăcere sau neplăcere, ci în care raţiunea trebuie să ne arate acest surplus în viaţă, ca percepţie. Noţiunea, ea singură, nu oferă omului realitatea. Omul poate atinge realitatea numai prin întrepătrunderea

dintre noţiune şi percepţie (şi sentimentul este percepţie), întrepătrundere mijlocită de gîndire (compară cu Capitolul V). Comerciantul, de asemenea, va renunţa la comerţul său numai după ce pierderile ce rezultă din scripte sînt confirmate şi de realitate. Dacă realitatea nu confirmă scriptele, contabilul este invitat să-şi revizuiască calculele. Exact în acelaşi fel va proceda şi omul în viaţă. Cînd filosoful vrea să-i facă acestuia dovada că neplăcerea este cu mult mai mare decît plăcerea, iar el simte contrarul, îi va răspunde: tu te-ai înşelat în calculul tău, fă-l încă o dată. Dar dacă, la un moment dat, o întreprindere comercială are pierderi atît de mari încît nici un credit n-ar ajunge pentru a satisface pe creditori, falimentul are loc chiar şi atunci cînd comerciantul evită să dobîndească o claritate, prin ţinerea de registre, despre situaţia afacerilor sale. Tot aşa, atunci cînd, într-o anumită epocă a vieţii unui om, cantitatea neplăcerilor sale ar fi atît de mare încît nici o speranţă (credit) într-o plăcere viitoare nu-l mai poate ajuta să treacă peste durere, falimentul vieţii este iminent.

Dar, cu toate acestea, numărul sinucigaşilor este relativ neînsemnat faţă de mulţimea celor care continuă curajoşi să trăiască. Numărul celor care renunţă la viaţă din cauza neplăcerii este foarte redus. Ce rezultă de aici? De aici rezultă: sau nu avem dreptul de a spune că suma neplăcerii este mai mare decît aceea a plăcerii, sau că a continua sau a nu continua viaţa este un lucru ce nu depinde de cantitatea plăcerii sau a neplăcerii.

Pe o cale cu totul particulară, pesimismul lui Eduard v. Hartmann ajunge să declare că viaţa este fără valoare, fiindcă în ea predomină durerea şi, cu toate acestea, el ajunge să susţină că este necesar a o parcurge. Această necesitate se datorează faptului că amintita finalitate a lumii poate fi atinsă numai printr-o muncă neîncetată, pe care omul o depune cu toată abnegaţia. Dar, cîtă vreme oamenii se mai lasă conduşi de dorinţele lor egoiste, sînt incapabili de o astfel de muncă dezinteresată. Ei se dedică adevăratei lor misiuni abia după ce s-au convins, prin experienţă şi raţiune, că plăcerile după care tînjeşte egoismul nu pot fi atinse. În acest mod, pesimismul vrea să fie un izvor de abnegaţie. O educaţie bazată pe pesimism speră să nimicească egoismul prin aceea că-i arată deşertăciunea.

Prin urmare, conform acestei concepţii, strădania după plăcere îşi are rădăcinile în natura omului. Omul renunţă la această strădanie şi se îndreaptă spre ţeluri superioare, numai cînd îşi dă seama de imposibilitatea împlinirii dorinţelor.

Despre această concepţie morală - care speră că, prin recunoaşterea pesimismului, omul va ajunge să se dăruiască unor ţeluri neegoiste - nu se poate spune că ar învinge egoismul, în adevăratul sens al cuvîntului. După ea, idealurile morale vor fi îndeajuns de puternice pentru a pune stăpînire pe voinţă abia după ce omul şi-a dat seama că strădania egoistă după plăcere nu duce la nici o mulţumire. Omul, al cărui egoism rîvneşte după strugurii plăcerii, îi găseşte acri fiindcă nu poate ajunge la ei; el renunţă la ei şi se dăruieşte unei vieţi dezinteresate! Idealurile morale nu sînt, după părerea pesimiştilor, îndeajuns de puternice, pentru a învinge egoismul. Ele pun stăpînire, însă, pe tărîmul ce li s-a eliberat prin faptul că au recunoscut zădărnicia egoismului.

Cînd, potrivit predispoziţiilor lor naturale, oamenii se zbat după plăcere, dar nu pot ajunge la ea, singurul lucru cuminte ar fi nimicirea existenţei şi mîntuirea prin non-existenţă. Iar dacă sîntem de părerea că purtătorul propriu-zis al durerii universale este Dumnezeu, oamenii ar trebui să-şi aleagă drept misiune mîntuirea lui Dumnezeu. Sinuciderea individului nu promovează atingerea acestui ţel, ci, dimpotrivă, o întîrzie. Căci, în mod logic, Dumnezeu a creat pe oameni numai ca, prin acţiunile lor, aceştia să înfăptuiască mîntuirea Sa. Altfel, Creaţiunea ar fi lipsită de orice finalitate. O astfel de concepţie se gîndeşte şi la finalităţi extraumane. La marea opera de mîntuire, fiecare om trebuie să contribuie cu o muncă bine determinată. Dacă omul se sustrage de la această muncă, prin sinucidere, munca ce i-a fost rînduită lui trebuie îndeplinită de altul. Acesta trebuie să suporte, în locul lui, chinurile existenţei. Şi fiindcă Dumnezeu sălăşluieşte în fiecare fiinţă ca adevăratul purtător de durere, sinucigaşul nu a micşorat cu nimic cantitatea durerii lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, Dumnezeu este pus în faţa unei noi greutăţi - aceea de a găsi un înlocuitor sinucigaşului.

Toate acestea presupun că plăcerea ar fi un etalon al valorii vieţii. Viaţa se manifestă printr-o sumă de porniri (necesităţi). Dacă valoarea vieţii ar depinde de plăcerea sau neplăcerea pe care ea ne-o aduce, pornirile care aduc

purtătorului lor un surplus de neplăcere trebuie atunci considerate ca fiind fără valoare. Să examinăm odată pornirea şi plăcerea, şi să vedem dacă cea dintîi poate fi măsurată cu cea de a doua. Pentru a nu trezi bănuiala că am fi de părerea că viaţa ar începe abia din sfera "aristocraţiei spirituale", să începem cu o necesitate "pur animalică" - cu foamea.

Foamea se naşte atunci cînd organele noastre nu mai pot funcţiona potrivit naturii lor fără a li se da în continuare substanţe alimentare. Năzuinţa flămîndului este, înainte de toate, de a se sătura. Dacă organismul primeşte o cantitate de hrană atît de mare încît foamea încetează, năzuinţele instinctului de hrănire au fost atinse. Plăcerea ce se leagă de săturare constă, în primul rînd, din înlăturarea durerii pe care o cauzează foamea. Simplei necesităţi de a ne hrăni i se adaugă o altă necesitate. Prin hrănire omul nu vrea să-şi restabilească doar funcţiile sale organice, sau să lupte împotriva durerii provocată de foame, ci vrea ca actul hrănirii să fie însoţit de plăcute senzaţii gustative. Ba mai mult, cînd unui om îi este foame şi nu-l mai desparte de o masă delicioasă decît jumătate de ceas, poate chiar refuza să-şi strice, cu o mîncare inferioară servită imediat, plăcerea pe care i-o dă o mîncare mai bună. El are nevoie de foame pentru ca masa să-i procure plăcere deplină. Prin aceasta, foamea devine pentru om şi un prilej de plăcere. Dacă am putea astîmpăra toată foamea din lume, atunci ar rezulta totalul cantităţii de plăcere, care trebuie atribuită prezenţei în lume a necesităţilor de hrănire. Ar mai fi de adăugat la aceasta şi plăcerea particulară spre care tind gurmanzii printr-o cultivare excesivă a nervilor gustativi.

Această cantitate de plăcere ar avea cea mai mare valoare dacă necesităţile ce stau în legătură cu plăcerea despre care este vorba ar fi satisfăcute în întregime, şi dacă alături de plăcere nu ar trebui să îndurăm, în acelaşi timp, şi o anumită cantitate de neplăcere.

Ştiinţele moderne ale naturii sînt de părere că natura produce mai multă viaţă decît poate întreţine, cu alte cuvinte, ea produce şi mai multă foame decît este în stare a satisface. Prisosul de viaţă pe care îl produce trebuie să dispară în durerile luptei pentru existenţă. Să admitem că în fiecare moment al evoluţiei necesităţile vieţii ar fi mai mari decît mijloacele de satisfacere, şi, prin aceasta, plăcerea vieţii ar fi

diminuată. Plăcerea vieţii, existentă în mod real, nu este însă cîtuşi de puţin micşorată. Acolo unde are loc satisfacerea unei pofte, cantitatea corespunzătoare de plăcere este prezentă, chiar dacă în însăşi fiinţa respectivă, sau într-o altă fiinţă din anturajul ei, există un suficient număr de porniri nesatisfăcute. Dar ceea ce se micşorează prin aceasta este *valoarea* plăcerilor vieţii. Dacă necesităţile unei fiinţe sînt satisfăcute numai în parte, fiinţa respectivă are o plăcere ce corespunde numărului de necesităţi satisfăcute. Această plăcere are o valoare cu atît mai redusă, cu cît ea este mai mică în raport cu totalitatea exigenţelor vieţii din domeniul poftelor despre care vorbim. Această valoare ne-o putem reprezenta printr-o fracţie al cărei numărător este plăcerea într-adevăr existentă şi al cărei numitor este suma necesităţilor. Cînd numărătorul şi numitorul sînt egali, fracţia are valoarea 1, cu alte cuvinte cînd sînt satisfăcute toate necesităţile. Valoarea fracţiei va fi mai mare decît 1 cînd bucuria prezentă într-o fiinţă este mai mare decît aceea pe care o comportă dorinţele, poftele sale, şi ea este mai mică decît 1, cînd cantitatea plăcerii este depăşită de suma dorinţelor, a poftelor. Dar, cîtă vreme numărătorul are chiar şi cea mai neînsemnată valoare, fracţia nu se poate reduce la zero. Dacă un om şi-ar face, înainte de moarte, bilanţul vieţii, şi-ar raporta cantitatea de plăcere ce i-a procurat-o satisfacerea unui anumit instinct, de exemplu acela al foamei, la toate cerinţele pe care le comportă acest instinct în viaţă, s-ar putea întîmpla ca bucuria încercată să aibă o valoare redusă; fără valoare, însă, ea nu este niciodată. La aceeaşi cantitate de plăcere, odată cu înmulţirea necesităţilor unei fiinţe, se micşorează valoarea plăcerilor vieţii. Acelaşi lucru se poate spune despre întreaga viaţă din natură. Cu cît numărul fiinţelor din natură este mai mare decît acela al fiinţelor care îşi pot satisface pe deplin pornirile, cu atît valoarea medie a plăcerilor vieţii este mai mică. Atunci cînd nu putem spera să obţinem întreaga contravaloare a poliţelor emise asupra instinctelor şi plătibile în plăcerile vieţii, le scontăm sub valoarea lor nominală. Dacă timp de trei zile am ce mînca, şi în următoarele trei zile trebuie să flămînzesc, plăcerea din primele trei zile nu devine prin aceasta mai mică. Dar, această plăcere trebuie să mi-o reprezint apoi împărţită pe şase zile, şi prin aceasta valoarea sa se micşorează, pentru instinctul meu de hrănire, la

jumătate. La fel stau lucrurile cu mărimea plăcerii în raport cu *gradul* necesităţii mele. Cînd simt nevoia a două bucăţi de pîine cu unt, şi nu pot primi decît una, plăcerea avută de la o bucată are numai jumătate din valoarea pe care aş avea-o dacă după consumare m-aş fi săturat. Acesta este felul în care se determină în viaţă *valoarea* unei plăceri. Ea se măsoară după necesităţile vieţii. Dorinţele noastre sînt *unitatea de măsură*, iar ceea ce avem de măsurat este plăcerea. Plăcerea săturării capătă valoare numai prin faptul că există foame, şi mărimea acestei valori depinde de mărimea foamei.

Cerinţele neîmplinite ale vieţii noastre îşi aruncă umbrele şi asupra dorinţelor satisfăcute şi micşorează *valoarea* ceasurilor de plăcere. Putem vorbi însă şi despre *valoarea actuală* a unui sentiment de plăcere. Această valoare este cu atît mai redusă, cu cît plăcerea este mai mică în raport cu durata şi intensitatea dorinţelor noastre.

O cantitate de plăcere are pentru noi valoare deplină numai dacă durata şi gradul ei de intensitate se găsesc în concordanţă cu dorinţa noastră. O cantitate de plăcere, mai mică decît dorinţa noastră, diminuează valoarea plăcerii; una mai mare produce un surplus nedorit, care va fi simţit ca plăcere numai dacă reuşim ca, în timp ce gustăm plăcerea, să intensificăm dorinţa. Dacă nu sîntem în stare să intensificăm dorinţa în măsura în care creşte plăcerea, aceasta din urmă se transformă în neplăcere. Obiectul care altfel ne-ar fi satisfăcut, ne năpădeşte fără să vrea, şi noi suferim sub povara lui. Aceasta este o dovadă că plăcerea are valoare pentru noi numai dacă putem stabili şi menţine o proporţie între ea şi dorinţa noastră. Prisosul de sentimente plăcute se transformă în durere. Acest lucru îl putem observa mai ales la oamenii a căror dorinţă după o plăcere oarecare este foarte redusă. În oamenii care au un slab instinct de hrănire, mîncarea trezeşte uşor un sentiment de scîrbă. Rezultă şi de aici că dorinţa este măsurătorul de valoare al plăcerii.

Pesimiştii ar putea spune: instinctul de hrănire nesatisfăcut nu aduce, în lume, numai neplăcerea ce rezultă din faptul ca omul a fost privat de o bucurie, ci şi o durere pozitivă, chinuri şi suferinţe. Ei se pot referi aici la mizeria de nespus a oamenilor încercaţi de grija traiului zilnic, la suma neplăcerii pe care aceşti oameni o au direct de pe urma faptului că le lipsesc mijloacele

de trăi. Iar dacă vor să-şi extindă afirmaţia şi asupra naturii extraumane, se pot referi la chinurile animalelor care flămînzesc în anumite anotimpuri, din lipsă de hrană. Pesimiştii afirmă că acest rău întrece cu mult cantitatea de plăcere ce rezultă de pe urma satisfacerii necesităţilor de hrănire.

Nu ne putem îndoi că am putea compara *plăcerea* cu *neplăcerea* şi că am putea determina prisosul uneia faţă de cealaltă, aşa cum facem cu *cîştigul* şi cu *pierderea*. Dar dacă pesimismul crede că prisosul este de partea neplăcerii şi îşi închipuie că, din aceasta, poate trage concluzii asupra nonvalorii vieţii, el comite o greşeală, fiindcă face un calcul care în viaţa reală nu se face niciodată.

Dorinţa noastră se îndreaptă, în fiecare caz aparte, către un anumit obiect. Valoarea plăcerii pe care ne-o oferă satisfacerea va fi, aşa după cum am văzut, cu atît mai mare, cu cît va fi mai mare cantitatea de plăcere în raport cu mărimea dorinţei noastre.[2] Dar tot de mărimea dorinţei noastre depinde şi cantitatea neplăcerii pe care trebuie să o îndurăm pentru a ajunge la plăcere. Noi nu comparăm cantitatea de neplăcere cu aceea a plăcerii, ci cu mărimea dorinţei noastre. Cel care se bucură mult de mîncare va trece cu mai multă uşurinţă - datorită plăcerii dintr-un viitor mai bun - peste o perioadă de foame, decît un altul, căruia îi lipseşte bucuria ce o oferă satisfacerea instinctului de hrănire. Femeia care vrea să aibă un copil nu compară plăcerea ce rezultă din aceasta cu cantitatea de neplăcere ce rezultă din sarcină, din lăuzie, din îngrijirea copilului etc., ci cu dorinţa sa de a avea un copil.

Niciodată nu aspirăm la o plăcere abstractă, de o anumită mărime, ci la o satisfacere concretă, cu totul precisă. Cînd vrem să avem o plăcere care trebuie satisfăcută cu un anumit lucru sau cu un anumit sentiment, nu putem fi satisfăcuţi cu un alt lucru sau cu un alt sentiment, care ne procură o plăcere de aceeaşi mărime. Unui om care vrea să mănînce, nu-i putem înlocui plăcerea ce i-o procură mîncarea cu o plăcere de aceeaşi mărime, dar care este produsă de o plimbare. Dacă dorinţa noastră ar năzui, într-un mod absolut general, să ajungă la o anumită cantitate de plăcere, această dorinţă ar trebui să amuţească de îndată ce plăcerea n-ar putea fi atinsă fără o

---

[2] Aici facem abstracţie de cazul în care, prin intensificarea excesivă a plăcerii, aceasta se transformă în neplăcere.

cantitate de neplăcere care să depăşească, în ceea ce priveşte mărimea, pe aceea a plăcerii. Dar fiindcă omul tinde să-şi satisfacă dorinţele pe o anumită cale, această satisfacere este însoţită de plăcere, chiar şi atunci cînd plăcerea este obţinută cu preţul unei neplăceri mult mai mari. Prin faptul că pornirile fiinţelor au o anumită direcţie şi se îndreaptă spre un ţel concret, nu mai avem posibilitatea de a considera cantitatea de neplăcere, pe care o întîlnim pe calea ce duce spre acest ţel, ca un factor tot atît de important. Dacă dorinţa este îndeajuns de puternică, aşa încît să persiste, într-o măsură oarecare, şi după învingerea neplăcerii, plăcerea mai poate fi gustată pe deplin. Prin urmare, dorinţa nu face o legătură directă între neplăcere şi plăcerea atinsă, ci numai o legătură indirectă, stabilind un raport între propria sa mărime şi aceea a neplăcerii. Nu este vorba să ştim care este mai mare, plăcerea de atins sau neplăcerea, ci dacă dorinţa de a atinge ţelul este sau nu mai mare decît obstacolul neplăcerii pe care o întîmpinăm. Dacă acest obstacol este mai mare decît dorinţa, aceasta din urmă se împotriveşte inevitabilului, slăbeşte şi încetează a mai năzui. Prin faptul că dorinţa urmează să fie satisfăcută într-un anumit fel, plăcerea ce stă în legătură cu ea dobîndeşte o însemnătate care ne dă putinţa ca, după ce satisfacerea a avut loc, să ţinem cont de cantitatea necesară de neplăcere, numai în măsura în care aceasta a micşorat dorinţa noastră. Dacă sînt un prieten pasionat al priveliştilor din natură, nu voi compara niciodată direct plăcerea pe care o am cînd privesc un peizaj de pe vîrful unui munte cu neplăcerea obositoarei urcări şi coborîri. Mă voi întreba, însă, dacă dorinţa mea de a avea o perspectivă de pe un munte, va fi îndeajuns de vie şi după învingerea amintitelor greutăţi. Plăcerea şi neplăcerea pot fi comparate numai indirect cu ajutorul dorinţei. Prin urmare, nu trebuie să ne întrebăm care prisoseşte, plăcerea sau neplăcerea, ci dacă voinţa plăcerii este îndeajuns de puternică pentru a învinge neplăcerea.

O dovadă că această afirmaţie este justă o constituie împrejurarea că plăcerea este mai mult preţuită atunci cînd trebuie dobîndită printr-o mare neplăcere, decît atunci cînd ne cade în braţe ca un dar din ceruri. După ce suferinţele şi chinurile au micşorat dorinţele noastre şi, apoi, ţinta este, cu toate acestea, atinsă, plăcerea noastră va fi în raport cu cuantumul dorinţei ce a mai rămas *cu atît mai mare*. Acest

raport reprezintă însă, aşa cum am arătat, *valoarea plăcerii*. O altă dovadă ne este dată prin faptul că fiinţele vii, inclusiv omul, îşi desfăşoară atîta timp instinctele lor cît sînt în stare să suporte durerile şi chinurile pe care le întîmpină. Şi lupta pentru existenţă nu este decît consecinţa acestui fapt. Viaţa tinde să se dezvolte şi renunţă la luptă numai acela ale cărui dorinţe sînt înăbuşite de puterea greutăţilor ce îl năpădesc. Fiecare fiinţă vie caută atît timp hrana, pînă cînd lipsa de hrană îi distruge viaţa. Şi nici omul nu-şi face seama decît atunci cînd crede, pe drept sau pe nedrept, că nu poate atinge ţelurile care, după părerea sa, meritau a constitui obiectul strădaniilor sale. Dar cîtă vreme mai crede că poate atinge aceste ţeluri - care, după părerea sa, sînt singurele ţeluri ce merită a fi atinse - luptă împotriva tuturor durerilor şi chinurilor. După unii, filosofia ar trebui să trezească în om ideea că voinţa are un sens numai cînd plăcerea este mai mare decît neplăcerea. Potrivit naturii sale, omul vrea să ajungă la obiectul dorinţei sale, dacă poate suporta neplăcerea ce se leagă în mod necesar de acest lucru, oricît de mare ar fi această neplăcere. Dar o astfel de filosofie ar fi greşită, fiindcă ea face dependentă voinţa omenească de o împrejurare (prisosul plăcerii faţă de neplăcere), pe care, la început, omul nu o cunoaşte. Etalonul originar al voinţei este dorinţa şi dorinţa se realizează întotdeauna cîtă vreme nu este împiedicată. Calculul pe care îl întocmeşte viaţa - nu o filosofie raţionalistă -, cînd trebuie să avem în vedere, la satisfacerea unei dorinţe, plăcerea şi neplăcerea, îl putem compara cu următoarea situaţie. Dacă, la cumpărarea unei anumite cantităţi de mere, sînt constrîns să primesc de două ori mai multe mere rele decît bune, fiindcă vînzătorul vrea să se debaraseze de ele, nu voi ezita nici un moment de a lua cu mine merele rele, dacă îmi dă mîna să stabilesc valoarea cantităţii mai mici, aceea a merelor bune, atît de sus, încît să pot lua asupra mea, pe lîngă preţul de cumpărare, şi cheltuielile de îndepărtare a merelor rele. Din acest exemplu putem dobîndi o idee despre raportul dintre cantitatea de plăcere şi cantitatea de neplăcere, prilejuite de o dorinţă. Eu nu determin valoarea merelor bune prin aceea că scad valoarea lor din aceea a merelor rele, ci prin faptul că merele bune îşi păstrează totuşi o valoare, cu toată prezenţa merelor rele.

Aşa după cum atunci cînd consum merele bune nu ţin

seama de cele rele, tot aşa mă dăruiesc cu totul satisfacerii unei dorinţe, după ce m-am debarasat de chinurile implicate.

Chiar dacă pesimismul ar avea dreptate cînd afirmă că în lume există mai multă neplăcere decît plăcere, acest lucru nu ar avea nici o influenţă asupra voinţei, căci fiinţele vii năzuiesc, cu toate acestea, după plăcerile ce pot fi atinse. Dovada empirică a faptului că durerea depăşeşte bucuria ar fi în măsură, dacă într-adevăr ar fi aşa, să arate miopia filosofilor care văd valoarea vieţii în prisosul de plăcere (eudemonismul), dar nu ne-ar putea înfăţişa voinţa ca fiind, în general, iraţională; căci aceasta nu se îndreaptă spre un surplus de plăcere, ci spre cantitatea de plăcere ce mai rămîne după ce s-a scăzut neplăcerea. Această cantitate de plăcere ne apare încă mereu ca un ţel vrednic de atins.

S-a încercat a se combate pesimismul afirmîndu-se că este cu neputinţă de a se calcula surplusul de plăcere sau de neplăcere din lume. La baza oricărui calcul stă faptul că lucrurile ce intră în calcul pot fi comparate în ceea ce priveşte mărimea lor. Or, fiecare neplăcere şi fiecare plăcere au o anumită mărime (tărie şi durată). În ceea ce priveşte mărimea lor, pot fi comparate, cel puţi estimativ, chiar sentimentele de plăcere de diferite feluri. Ştim ce ne încîntă mai mult - o ţigară bună sau o glumă. Prin urmare, nu putem face nici o obiecţie împotriva comparării, din punct de vedere al mărimii, a diferitelor feluri de plăcere şi neplăcere. Iar cercetătorul care şi-a luat sarcina să determine surplusul de plăcere sau neplăcere din lume pleacă de la premize absolut justificate. Putem arăta greşelile pesimismului, dar nu este îngăduit să avem îndoieli privind posibilitatea de a estima ştiinţific cantitatea de plăcere sau neplăcere, prin urmare în legătură cu stabilirea unui bilanţ al plăcerii. Nu este just să se afirme însă că rezultatele acestui calcul ar avea vreo urmare asupra voinţei omeneşti. Cazurile în care valoarea acţiunii noastre depinde de surplusul de plăcere sau de neplăcere sînt acelea în care obiectele asupra cărora se îndreaptă acţiunea noastră ne sînt indiferente. Dacă nu-i vorba de altceva, decît de a-mi procura, la sfîrşitul muncii mele, o plăcere oarecare, printr-un joc sau printr-o conversaţie uşoară şi îmi este cu totul indiferent ce fac în acest scop, atunci mă pot întreba: cum ajung la cel mai mare surplus de plăcere? Eu renunţ, fără îndoială, la o acţiune, dacă balanţa înclină în partea

neplăcerii. Dacă vrem să cumpărăm unui copil o jucărie, la alegerea ei ne gîndim la aceea care îi va face copilului cea mai mare bucurie. În toate celelalte cazuri nu ne hotărîm exclusiv după bilanţul plăcerii.

Prin urmare, atunci cînd moraliştii pesimişti îşi închipuie că, prin dovada ce o fac, anume neplăcerea există într-o măsură mai mare decît plăcerea, pregătesc terenul pentru o participare dezinteresată la munca de promovare a culturii, ei nu au în vedere că, potrivit naturii sale, voinţa omenească nu se lasă influenţată de această cunoştinţă. Strădania oamenilor se îndreaptă spre cantitatea de satisfacţie ce rezultă după ce toate dificultăţile au fost învinse. Speranţa de a atinge această satisfacţie constituie temelia activităţii omeneşti. Munca fiecăruia şi întreaga muncă de promovare a culturii izvorăşte din această speranţă. Etica pesimistă crede că trebuie să vorbească despre goana după noroc ca despre un lucru de nerealizat, pentru ca omul să se consacre propriu-ziselor sale datorii morale. Dar aceste datorii morale nu sînt altceva decît concrete porniri naturale şi imbolduri spirituale; omul năzuieşte la satisfacerea lor, cu toată neplăcerea pe care ar întîmpina-o. Aşadar, goana după fericire, pe care pesimistul vrea s-o nimicească, nici nu există. Omul îşi îndeplineşte, însă, datoriile pe care le are de îndeplinit, fiindcă, potrivit naturii sale, el *vrea* să le îndeplinească, atunci cînd le-a recunoscut într-adevăr esenţa. Etica pesimistă afirmă că omul se poate dedica în viaţă îndatoririlor pe care el le recunoaşte ca atare, abia după ce a renunţat la strădania după plăcere. Dar nici o etică nu poate născoci vreodată alte îndatoriri în viaţă decît acelea de a satisface dorinţele omului şi de a împlini idealurile sale morale. Nici o etică nu poate răpi omului plăcerea ce se leagă de împlinirea dorinţelor sale. Pesimistul spune: nu năzui după plăcere, căci tu nu o poţi atinge niciodată; năzuieşte după ceea ce recunoşti ca datorie a ta. La aceasta se poate răspunde: acesta este modul de a fi al omului, şi dacă se afirmă că omul năzuieşte numai după fericire, aceasta nu este decît o născocire a unei filosofii care umblă pe căi greşite. Omul năzuieşte să ajungă la satisfacerea dorinţelor nutrite de fiinţa sa şi are în vedere obiectele concrete ale năzuinţelor sale, nu o "fericire" abstractă; iar împlinirea lor este pentru el o plăcere. Cînd etica pesimistă cere ca oamenii să nu tindă după plăcere, ci după

atingerea celor ce recunosc drept datorie a lor în viaţă, ea pretinde un lucru care coincide cu ceea ce omul *vrea*, potrivit naturii sale. Pentru a fi moral, nu este necesar ca omul să fie mai întîi întors pe dos de filosofie; nu este necesar ca acesta să se lepede, mai întîi, de natura sa. Moralitatea constă din strădania după un ţel pe care l-am recunoscut ca fiind îndreptăţit; a urmări acest ţel, este un lucru ce se află în natura fiinţei omeneşti, cîtă vreme dorinţa nu este paralizată de o neplăcere ce se leagă de împlinirea ei. Şi aceasta este esenţa oricărei voinţe adevărate. Etica nu se întemeiază pe nimicirea oricărei strădanii după plăcere, pentru ca ideile abstracte şi anemice să-şi poată instaura domnia lor, acolo unde nu li se opune o dorinţă puternică după plăcerile vieţii, ci pe o *voinţă puternică* şi susţinută de intuiţii ideale, o voinţă care îşi atinge ţinta chiar dacă drumul îi este plin de spini.

Idealurile morale izvorăsc din fantezia morală a omului. Ele se înfăptuiesc atunci cînd omul le doreşte atît de puternic, încît poate învinge durerile şi chinurile. Ele sînt intuiţiile *sale*, mobilurile de acţiune, care pun în mişcare spiritul său; el le *vrea* fiindcă în făptuirea lor este cea mai înaltă plăcere a sa. Omul nu are nevoie ca, mai întîi, etica să-i interzică să năzuiască plăcerea, pentru ca apoi să-i poruncească ceea ce *trebuie* să năzuiască. El se va strădui să ajungă la idealuri morale, de îndată ce fantezia sa morală este destul de activă, pentru a-i inspira intuiţiile care să furnizeze voinţei sale tăria necesară de a învinge obstacolele care se află în organismul său, lucru care, deseori, este însoţit de o neplăcere inerentă.

Cel care năzuieşte spre idealuri mai înalte o face fiindcă aceste idealuri constituie conţinutul fiinţei sale, şi înfăptuirea lor îi procură o plăcere faţă de care plăcerea, ce rezultă din satisfacerea pornirilor obişnuite, înseamnă foarte puţin. Idealiştii se *dăruiesc* spiritual transpunerii idealurilor lor în realitate.

Cel care vrea să nimicească plăcerea ce rezultă din satisfacerea dorinţelor omeneşti, trebuie să facă mai întîi din om un sclav, care nu acţionează fiindcă vrea, ci fiindcă trebuie. Căci obţinerea a ceea ce vrem ne face plăcere. Ceea ce numim bine, nu este ceea ce omul *trebuie* să facă, ci ceea ce el *vrea* să facă, atunci cînd aduce în deplină manifestare întreaga şi adevărata natură omeneasca. Cel care nu recunoaşte acest

lucru, trebuie să alunge din om ceea ce acesta vrea şi să-i prescrie *din afară* un nou conţinut de voinţă.

Omul acordă o valoare împlinirii unei dorinţe, fiindcă ca izvorăşte din fiinţa sa. Cele atinse îşi au valoarea lor, fiindcă au fost voite. Dacă se neagă valoarea ţelurilor pe care voinţa umană ca atare şi le pune, atunci ţelurile care au valoare trebuie luate din ceva ce omul nu vrea.

Etica bazată pe pesimism izvorăşte din nesocotirea fanteziei morale. Voinţa poate fi confundată cu o intensă dorinţă după plăcere numai de către acela care nu crede că spiritul individual al omului îşi poate fixa el însuşi conţinutul strădaniilor sale. Omul lipsit de fantezie nu creează idei morale. Unui asemenea om trebuie să i se dea aceste idei. Natural, el năzuieşte să-şi satisfacă poftele interioare, dar de aceasta se îngrijeşte natura fizică. Dezvoltării omului *întreg* îi mai aparţin şi poftele ce izvorăsc din spirit. Numai cînd sîntem de părere că omul nu are asemenea pofte, se poate afirma că trebuie să le primească din afară. Atunci avem şi dreptul să spunem că el este obligat să facă ceea ce nu vrea. Orice morală care pretinde omului să-şi înăbuşe voinţa pentru a împlini o datorie pe care nu o vrea, nu ţine socoteală de omul *întreg*, ci de un om căruia îi lipseşte orice capacitate de a avea vreo poftă spirituală. Pentru omul care a parcurs o evoluţie armonioasă, aşa-numitele idei ale binelui nu se găsesc *în afara*, ci *în interiorul* sferei fiinţei sale. Acţiunea morală nu constă din nimicirea unei voinţe proprii şi unilaterale, ci dintr-o dezvoltare *deplină* a naturii omeneşti. Cel care crede că idealurile morale nu pot fi atinse decît atunci cînd omul nimiceşte în sine voinţa individuală, nu ştie că aceste idealuri sînt tot atît de dorite de om ca şi satisfacerea aşa-numitelor porniri animalice.

Nu se poate tăgădui că mai sus caracterizatele concepţii pot fi uşor răstălmăcite. Oamenilor lipsiţi de maturitatea necesară şi fără fantezie morală, le place să vadă în instinctele naturii lor imperfecte conţinutul deplin al omului şi resping toate ideile morale pe care nu le-au produs ei, pentru a-şi putea "trăi viaţa" nestingheriţi. Fireşte că ceea ce este just pentru omul pe deplin evoluat, nu este just pentru omul semi-evoluat. Cel care mai are nevoie de educaţie pentru a ajunge pînă acolo încît natura sa morală să perforeze găoacea pasiunilor inferioare, este un om de la care nu se poate pretinde ceea ce

este valabil pentru un om matur. Aici, însă, n-am vrut să arătăm ceea ce trebuie să dobîndească omul neevoluat, ci ceea ce se află în natura omului matur. Căci trebuia să se facă dovada că libertatea este cu putinţă; dar libertatea nu ni se arată în acţiunile izvorîte dintr-o necesitate senzorială ori sufletească, ci în acţiuni susţinute de intuiţii spirituale.

Omul ajuns astfel la deplina maturitate îşi determină el însuşi valoarea. El nu năzuieşte să ajungă la plăcerea pe care i-o oferă în dar natura sau Creatorul, şi nu îndeplineşte o datorie abstractă, pe care o recunoaşte ca atare după ce s-a debarasat de strădania după plăcere. El acţionează aşa cum vrea, adică în conformitate cu intuiţiile sale etice; şi în realizarea celor ce vrea, el vede adevărata plăcere a vieţii sale. El determină valoarea vieţii după raportul ce se stabileşte între realizare şi strădanie. Morala care înlocuieşte voinţa cu simpla poruncă, înclinarea cu simpla datorie, determină valoarea omului după raportul ce se stabileşte între ceea ce îi impune datoria şi ceea ce împlineşte omul. Ea măsoară pe om după un criteriu ce se află în afara fiinţei sale. Concepţia dezvoltată aici îndrumă pe om spre propria sa fiinţă. Ea recunoaşte ca valoare adevărată a vieţii numai ceea ce omul consideră ca atare, după măsura vrerii sale. Ea acceptă tot atît de puţin o valoare a vieţii ce nu a fost recunoscută de individ, pe cît de puţin acceptă o finalitate a vieţii ce nu izvorăşte din acesta. Ea vede în individ, privit sub unghiul fiinţei sale multilaterale, pe propriul său stăpîn şi pe propriul său apreciator.

Adaos la noua ediţie (1918). Cele prezentate în acest capitol pot fi greşit interpretate dacă ţinem neapărat la următoarea obiecţie aparentă: voinţa omului, ca atare, este ceva lipsit de raţiune, absurd; trebuie să i se arate această absurditate şi omul va recunoaşte că ţelul strădaniilor etice ar trebui să constea dintr-o totală eliberare de voinţă. O astfel de obiecţie aparentă mi-a fost făcută de o personalitate competentă, care mi-a spus că este misiunea filosofilor de a face ceea ce, în absenţa gîndirii, au neglijat a face animalele şi majoritatea oamenilor: un bilanţ real al vieţii. Cu toate acestea, cel care face această obiecţie nu îşi dă seama de problema principală: dacă vrem ca libertatea să devină o realitate, voinţa din natura omenească trebuie purtată de gîndirea intuitivă.

Rezultă însă, totodată, că voinţa poate fi determinată şi de altceva decît de intuiţie, dar moralitatea şi valoarea sa rezultă *numai* din realizarea liberă a intuiţiilor, realizare ce izvorăşte din fiinţa omului. Individualismul etic este capabil să prezinte moralitatea în toată demnitatea ei, căci el nu este de părerea că adevărata moralitate constă într-un acord exterior, pe care l-am stabili între voinţă şi o normă oarecare, ci din aceea ce ia naştere din om, atunci cînd voinţa morală devine o parte constitutivă a fiinţei sale integrale, aşa încît a săvîrşi o imoralitate înseamnă pentru el o ciuntire, o schilodire a fiinţei sale.

REALITATEA LIBERTĂŢII
XIV. INDIVIDUALITATE ŞI SPECIE

Concepţia după care omul este considerat ca o individualitate liberă, bazată exclusiv pe sine însuşi, este combătută, în aparenţă, de faptul că acesta ni se prezintă ca membru al unui tot unitar (rasă, seminţie, popor, familie, sex masculin şi feminin) şi că acţionează în cadrul unui tot (stat, biserică etc.). El poartă însuşirile generale ale caracterului ce îl are comunitatea de care aparţine şi dă acţiunilor sale un conţinut care este determinat de locul ocupat de om în cadrul unei mulţimi de oameni.

Este cu putinţă a mai vorbi, pe lîngă toate acestea, despre individualitate? Mai putem considera pe om ca un tot în sine, cînd el îşi trage originea dintr-un întreg şi se încorporează unui întreg?

Membrul unui întreg este determinat, în ceea ce priveşte însuşirile şi funcţiile sale, de acest întreg. Un popor este un întreg şi oamenii care aparţin de el au particularităţile ce rezidă în fiinţa poporului. Felul de a fi şi de a se manifesta al individului depinde de caracterul poporului. Prin aceasta fizionomia şi fapta omului particular capătă ceva din caracterele speciei. Dacă întrebăm de ce un lucru sau altul ni se prezintă la un om aşa sau aşa, vom fi conduşi de la fiinţa particulară la specie. Abia aceasta ne explică motivul pentru care apare ceva la om, în forma observată de noi.

De aceste însuşiri ale speciei, însă, omul se eliberează. Căci, atunci cînd sînt trăite just, însuşirile de specie ale omului nu sînt ceva care sa-i îngrădească libertatea, şi acest lucru nu trebuie să aibă loc prin nici o organizare artificială. Omul dezvoltă în sine însuşiri şi funcţiuni al căror motiv determinant nu-l putem căuta decît în el însuşi. Însuşirile de specie îi servesc numai ca mijloc pentru a-şi exprima în ele fiinţa sa particulară. Particularităţile pe care le-a primit de la natură, omul le foloseşte numai ca bază, şi le dă forma corespunzătoare fiinţei sale. De aceea ar fi zadarnic să căutăm motivele manifestărilor sale în legile speciei, căci avem de-a face cu un individ care poate fi explicat numai prin sine însuşi. Dacă un om a reuşit să se elibereze de însuşirile de specie, iar noi am continua şi după aceea să explicăm toate însuşirile sale din caracterul speciei, înseamnă că nu avem nici un organ pentru a sesiza ceea ce este individual.

Este imposibil să înţelegem în întregime un om, dacă pornim în examinarea lui de la noţiunea speciei. Îndărătnicia cea mai mare o întîlnim în această examinare a omului atunci cînd este vorba de sexul uman. Aproape întotdeauna bărbatul vede în femeie şi femeia vede în bărbat prea mult din caracterul general al sexului şi prea puţin din acela al individualităţii. În viaţa practică, acest lucru dăunează bărbaţilor mai puţin decît femeilor. Şi dacă poziţia socială a femeii este foarte adesea atît de nedemnă, se datorează faptului că, în anumite privinţe, ea nu este condiţionată - aşa cum ar trebui să fie - de particularităţile individuale ale femeii, ci de ideile generale pe care oamenii şi le fac despre necesităţile şi despre atribuţiile naturale ale femeii. Îndeletnicirile din viaţa bărbatului sînt condiţionate de înclinaţiile şi facultăţile individuale ale acestuia, pe cînd acelea ale femeii trebuie să depindă exclusiv de faptul că este femeie. Femeia trebuie să fie sclavul însuşirilor de specie, a feminismului general. Cîtă vreme bărbaţii mai discută încă dacă "potrivit predispoziţiilor sale naturale" femeia poate sau nu îmbrăţişa o anumită carieră, aşa-numita problemă feminină nu poate depăşi cel mai elementar stadiu al ei. Să lăsăm pe seama femeii să aprecieze, după natura sa, ceea ce vrea să facă şi ceea ce poate face. Dacă este adevărat că femeile nu sînt capabile decît pentru funcţiile ce li s-au încredinţat pînă acum,

ele nici nu vor ajunge, prin ele însele, să ocupe alte funcţii. Trebuie, însă, ca ele însele să aibă dreptul de a hotărî ceea ce stă în natura lor. Celor care se îngrozesc de zguduitura prin care ar trece orînduirea socială atunci cînd femeile nu vor mai fi considerate ca exemplare ale unei specii, ci ca individualităţi, acelora trebuie să li se răspundă că o stare socială în care o jumătate de omenire duce o existenţă nedemnă de om este însetată după o îmbunătăţire.[1]

Cel care judecă pe oameni după caracterele de specie a ajuns tocmai la limitele dincolo de care aceştia încep a fi fiinţe a căror manifestare se întemeiază pe o autodeterminare liberă. Ceea ce se găseşte sub aceste limite poate fi, natural, obiectul examinării ştiinţifice. Particularităţile rasei, ale seminţiei, ale poporului şi ale sexului constituie obiectul unor ştiinţe aparte. În imaginea generală ce rezultă de pe urma unei astfel de examinări ştiinţifice, s-ar putea regăsi numai oameni care ar vrea să trăiască doar ca nişte exemplare ale speciei. Dar toate aceste ştiinţe nu pot răzbi pînă la conţinutul particular al individualităţii. Acolo unde începe domeniul libertăţii (de gîndire şi de acţiune), încetează determinarea individului prin legile speciei. Conţinutul conceptual pe care gîndirea omului trebuie să-l pună în legătură cu percepţia, pentru a ajunge la realitatea deplină (compară cu Capitolul V), nu-l poate stabili nimeni o dată pentru totdeauna şi să-l lase apoi drept moştenire omenirii. Individul trebuie să-şi dobîndească noţiunile prin propria sa intuiţie. Felul în care acesta gîndeşte nu se poate deduce din ideea de specie. În această privinţă, hotărîtor este numai individul. Tot atît de puţin pot fi determinate din caracterele generale ale oamenilor ţelurile concrete pe care individul vrea să le pună în faţa voinţei sale. Cel care vrea să

---

[1] În ceea ce priveşte expunerile de mai sus, mi s-a obiectat îndată după apariţia acestei cărţi (1894) că în cadrul însuşirilor speciei, femeia se poale manifesta mult mai individual şi mai liber decît bărbatul, care este dezindividualizat, la început de şcoală, iar apoi de armată şi carieră. Ştiu că această obiecţie poate fi adusă astăzi mai mult ca oricînd. Cu toate acestea, frazele de mai sus trebuie să rămînă şi aş vrea să sper că se vor găsi şi cititori care să înţeleagă că o astfel de obiecţie se bate cap în cap cu ideea de libertate, aşa cum a fost dezvoltată în această carte, şi care vor judeca frazele mele de mai sus după alte criterii decît acelea ale dezindividualizării bărbaţilor prin şcoală şi profesie.

înţeleagă individul, trebuie să pătrundă în fiinţa particulară a acestuia şi să nu se oprească la particularităţile tipice. În acest sens, fiecare om particular este o problemă. Şi orice ştiinţă care se ocupă cu idei şi noţiuni abstracte despre specie, este numai o pregătire pentru cunoştinţa de care avem parte atunci cînd o individualitate omenească ne împărtăşeşte felul ei de a vedea lumea, şi pe care o dobîndim, pe de altă parte, din conţinutul voinţei sale. În momentul în care am ajuns la sentimentul "aici avem de-a face cu un om care s-a eliberat de gîndirea tipică şi de voinţa de specie", în acel moment, dacă vrem să înţelegem fiinţa acestui om, trebuie să încetăm să mai recurgem la vreo noţiune din spiritul nostru. Cunoaşterea constă din unirea noţiunii cu percepţia, prin gîndire. În cazul tuturor celorlalte obiecte, observatorul trebuie să dobîndească noţiunile cu ajutorul intuiţiei sale. La înţelegerea unei individualităţi libere însă, este vorba numai de a primi în spiritul nostru, sub o formă pură (fără amestecul propriului nostru conţinut de noţiuni), noţiunile acestei individualităţi, după care ea se autodetermină. Oamenii care, pentru a-şi forma o judecată despre un semen al lor, recurg numaidecît la propriile lor noţiuni, nu vor putea ajunge niciodată la înţelegerea unei individualităţi. Aşa cum individualitatea liberă se eliberează de particularităţile speciei, tot aşa trebuie să se elibereze şi cunoaşterea de felul în care sînt înţelese caracteristicile de specie.

Omul poate fi considerat ca un spirit liber în cadrul unei comunităţi omeneşti, numai în măsura în care s-a eliberat - în modul arătat - de caracterele de specie. Nici un om nu este în întregime specie, nici unul nu este cu totul individualitate. Dar treptat-treptat fiecare om îndepărtează din fiinţa sa o parte, mai mare sau mai mică, din caracterele de specie ale vieţii sale animalice şi din constrîngerile pe care legile autorităţilor omeneşti le exercită asupra sa.

În ceea ce priveşte, însă, acea parte din fiinţa omenească pentru care omul încă nu a putut cuceri o astfel de libertate, el constituie un membru al organismului natural şi spiritual. El trăieşte, în această privinţă, aşa cum vede la alţii, sau cum aceştia îi poruncesc. Valoare etică, în adevăratul sens al cuvîntului, are numai acea parte a acţiunilor sale care izvorăsc din intuiţiile sale. Instinctele morale pe care le-a dobîndit prin moştenirea instinctelor sociale, devin etice abia după ce le-a

primit în intuiţiile sale. Din intuiţiile etice individuale şi din primirea acestora în comunităţile omeneşti izvorăsc toate manifestările morale ale omenirii. Se mai poate spune: viaţa morală a omenirii constă din suma totală a producţiilor fanteziei morale de care sînt în stare indivizii umani liberi. Aceasta este concluzia monismului.

ULTIMELE PROBLEME
CONSECINŢELE MONISMULUI

Concepţia unitară despre lume, adică monismul înfăţişat aici, îşi extrage principiile de care are trebuinţă pentru a explica lumea, din experienţa omenească. Izvoarele acţiunii, monismul le caută tot înăuntrul lumii experimentale, cu alte cuvinte în natura umană accesibilă cunoaşterii de sine, şi anume în fantezia morală. El refuză să caute - prin deducţii abstracte - *în afara* lumii experimentale, a lumii ce există pentru percepere şi gîndire, ultimele principii ale acestei lumi. Pentru monism, unitatea pe care observaţia gînditoare, ce poate fi trăită, o stabileşte în multiplicitatea variată a percepţiilor, este, în acelaşi timp, unitatea pe care o rîvneşte cunoaşterea omenească şi prin care ea caută intrare în domeniile fizice şi spirituale ale lumii. Cel care caută să găsească o altă unitate, dincolo de cea aflată pe această cale, face doar dovada că nu cunoaşte concordanţa ce există între lucrurile descoperite de gîndire şi acelea spre care se îndreaptă impulsurile de cunoaştere ale omului. Individul, într-adevăr, nu este separat de lume. El este o parte din lume, şi, de fapt, cosmosul constituie un tot, care este discontinuu (întrerupt) numai pentru percepţia noastră. Pe această parte o considerăm, la început, ca o fiinţă de sine stătătoare, fiindcă nu vedem curelele de transmisie şi frînghiile prin care forţele fundamentale ale cosmosului pun în mişcare roata vieţii noastre. Cel care rămîne la acest punct de vedere va considera partea unui întreg drept o fiinţă de sine stătătoare, o monadă care, pe o cale oarecare, primeşte din afară ştiri despre restul lumii. Monismul despre care vorbim aici ne arată că independenţa poate fi crezută numai cîtă vreme percepţiile n-au fost încă cuprinse prin gîndire în reţeaua lumii

noţiunilor. Dacă acest lucru se întîmplă, partea de existenţă ni se dezvăluie ca o pură *iluzie a percepţiei*. Omul îşi poate găsi existenţa sa totală şi de sine stătătoare în univers numai prin gîndirea intuitivă. Gîndirea nimiceşte aparenţa percepţiei şi integrează existenţa noastră individuală în viaţa cosmosului. Unitatea lumii noţiunilor, care conţine în sine percepţiile obiective, cuprinde în sine şi conţinutul personalităţii noastre subiective. Gîndirea ne dă adevărata înfăţişare a realităţii, ca o unitate încheiată în sine, în timp ce diversitatea percepţiilor este numai o aparenţă condiţionată de organizarea noastră (compară cu Capitolul X). Ţinta gîndirii omeneşti a fost în toate vremurile să cunoască realitatea faţă de aparenţa percepţiei. Prin descoperirea legilor şi a raporturilor ce există între percepţii, ştiinţa s-a străduit să arate că acestea ar constitui realitatea. Dar acolo unde oamenii erau de părerea că raporturile stabilite de gîndirea omenească au numai o semnificaţie subiectivă, au căutat adevărata temelie a unităţii în obiecte situate dincolo de lumea noastră experimentală (un Dumnezeu ipotetic, voinţa, spiritul absolut etc.). Şi, bazaţi pe aceasta părere, ei s-au străduit ca, alături de ştiinţa realităţilor din lumea experimentală, să ajungă la o a doua ştiinţă, care trece dincolo de experienţă şi descoperă legătura dintre lumea experimentală şi realitatea inaccesibilă experienţei (nu prin trăire, ci printr-o metafizică fundamentată pe deducţii). Din acest punct de vedere se consideră că ordinea cosmică poate fi înţeleasă cu gîndirea, pentru că lumea a fost creată de fiinţa originară, după legi logice, şi se considera că motivul acţiunilor noastre s-ar afla în voinţa fiinţei originare. Nu se recunoştea, însă, că gîndirea cuprinde, în acelaşi timp, elemente subiective şi obiective, şi că realitatea totală ne este dată în unirea percepţiei cu noţiunea. Numai atîta timp cît considerăm în formă abstractă legile ce străbat şi determină percepţia, avem de a face, de fapt, cu ceva pur subiectiv. Dar conţinutul noţiunii, pe care îl dobîndim şi îl alăturăm percepţiei cu ajutorul gîndirii, nu este subiectiv. Acest conţinut nu este luat din subiect, ci din realitate. El este acea parte a realităţii care nu poate fi dobîndită prin percepere. El este o experienţă, dar nu o experienţă mijlocită prin percepţie. Cel care nu-şi poate reprezenta că noţiunea este o realitate, acela nu se gîndeşte decît la forma abstractă a acesteia, aşa cum a reţinut-o în

spiritul său. Dar, întocmai ca percepţia, noţiunea se găseşte într-o astfel de izolare numai datorită organizării noastre. Luat în mod izolat, nici pomul pe care îl percep nu are existenţă. El este, în marele angrenaj al naturii, numai un component, şi existenţa sa este posibilă numai într-o înlănţuire reală cu aceasta. O noţiune abstractă are tot atît de puţină realitate în sine cît are şi percepţia. Percepţia este acea parte a realităţii care ne este dată în mod obiectiv, iar noţiunea este acea parte a realităţii care ne este dată în mod subiectiv (prin intuiţie, compară cu Capitolul V). Organizarea noastră spirituală desparte realitatea în aceşti doi factori. De unul luăm cunoştinţă prin actul de percepţie, iar de celălalt - prin intuiţie. Abia unirea acestor doi factori ne dă realitatea întreagă, adică percepţia ce se încadrează organic în univers. Dacă avem în vedere numai percepţia, nu avem în vedere realitatea, ci un haos incoerent; dacă vorbim numai despre legile care guvernează percepţiile, ne referim la simple noţiuni abstracte. Nu noţiunea abstractă cuprinde realitatea, ci realitatea este cuprinsă de observaţia gînditoare, care nu examinează în mod unilateral nici noţiunea şi nici percepţia, ci legătura dintre acestea două.

Nici cel mai ortodox idealist subiectiv nu va tăgădui că trăim în realitate, că existenţa noastră reală îşi are rădăcinile în realitate. El va contesta, doar, că putem ajunge să cunoaştem în mod ideal ceea ce trăim în mod real. Faţă de aceasta, monismul ne arată că gîndirea nu este nici subiectivă, nici obiectivă, ci un principiu care îmbrăţişează ambele laturi ale realităţii. În observaţia gînditoare săvîrşim un proces care aparţine, el însuşi, domeniului faptelor reale. Noi învingem prin gîndire unilateralitatea percepţiei pure, chiar şi în interiorul experienţei. Noi nu putem născoci fiinţa realităţii prin ipoteze conceptuale abstracte (prin reflecţii pur conceptuale), dar, găsind ideile corespunzătoare percepţiilor, noi *trăim* în realitate. Monismul nu caută, alături de lumea experimentală, o lume neexperimentală (o lume de dincolo), ci el vede în noţiune şi percepţie realitatea. El nu construieşte o metafizică din noţiuni pur abstracte, căci în noţiuni el vede numai *una* din laturile realităţii, latura care rămîne ascunsă percepţiei, dar care are sens numai în legătură cu percepţia. Dar monismul trezeşte în om convingerea că el trăieşte în lumea realităţii şi că nu trebuie

să caute în afara lumii o realitate superioară, o realitate ce nu poate fi trăită. El se abţine a căuta realitatea absolută în altă parte decît în experienţă, căci el găseşte realitatea în însuşi conţinutul experienţei. Şi această realitate îl mulţumeşte, căci el ştie că gîndirea are puterea de a o garanta. Ceea ce dualismul caută abia în dosul lumii observaţiilor, monismul găseşte chiar în această lume. Monismul ne arată că omul cuprinde, prin cunoaşterea sa, realitatea în adevărata sa înfăţişare, şi nu într-o imagine subiectivă care s-ar interpune între el şi realitate. Pentru monism, conţinutul conceptual al lumii este acelaşi pentru toţi indivizii umani (compară cu Capitolul V). După principiile moniste, un individ uman consideră pe un altul ca pe un semen al său, căci în acesta se manifestă acelaşi conţinut universal ca şi în el. În lumea unitară a noţiunilor nu există atîtea noţiuni de leu cîţi indivizi există, care se gîndesc la un leu, ci există numai *una* singură. Şi noţiunea pe care A o alătură percepţiei leului este aceeaşi noţiune pe care o alătură şi B, cu deosebirea doar că este concepută de un alt subiect perceptor (compară cu Capitolul V). Gîndirea duce toţi subiecţii perceptori la unitatea ideală, comună tuturor multiplicităţilor. Lumea unitară a ideilor se manifestă în ei ca într-o multiplicitate de indivizi. Cît timp omul ia cunoştinţă de el însuşi numai prin autopercepţie, el se consideră ca fiinţă separată, dar de îndată ce îşi îndreaptă privirea spre lumea ideală, care luminează în interiorul lui şi care înlătură orice separatism, el vede luminînd viu în el realitatea absolută. Dualismul defineşte fiinţa originară divină ca fiind acea fiinţă care străbate şi trăieşte în toţi oamenii. Monismul găseşte această viaţă divină care străbate totul în realitatea însăşi. Conţinutul ideal al unui alt om este şi al meu, şi eu îl consider ca un altul numai cîtă vreme îl percep, dar încetez a-l considera ca atare, de îndată ce gîndesc. Fiecare om cuprinde cu gîndirea sa numai o parte din lumea totală a ideilor, şi aceasta face ca indivizii să se deosebească şi în ceea ce priveşte conţinutul real al gîndirii lor. Dar aceste conţinuturi formează un tot de sine stătător, care cuprinde în sine conţinuturile de gîndire ale tuturor oamenilor. Prin urmare, omul cuprinde cu gîndirea fiinţa originară şi comună, care-i străbate pe toţi oamenii. Viaţa umplută de fapt cu conţinuturi de gîndire este, în acelaşi timp, viaţa în Dumnezeu. Presupusa

lume de dincolo, doar dedusă şi inaccesibilă trăirii, se bazează pe greşita înţelegere a celor ce cred că lumea de dincoace nu are în sine temeiul existenţei sale. Ei nu recunosc că în gîndire găsesc ceea ce le lipseşte pentru a explica percepţia. De aceea, însă, toate conţinuturile pe care filosofiile speculative le-au dat la iveală sînt împrumutate din realitatea ce ne este dată. Dumnezeul acceptat pe baza unor concluzii abstracte nu este decît un om transpus într-o lume de dincolo; voinţa de care a vorbit Schopenhauer nu este decît voinţa omenească sub o forma absolută; inconştienta fiinţă originară a lui Hartmann, care constă din idee şi voinţă, nu este decît o combinare a două abstracţii luate din domeniul experienţei. Exact acelaşi lucru se poate spune despre toate celelalte principii metafizice care nu se întemeiază pe experienţa gîndirii.

Spiritul omenesc nu trece niciodată dincolo de realitatea în care trăim, şi nici nu are nevoie să facă acest lucru, fiindcă în această lume omul găseşte toate elementele de care are nevoie pentru a o explica. Dacă, în cele din urmă, filosofii se declară mulţumiţi cu derivarea lumii din principii pe care le împrumută din lumea experimentală şi le transpun într-o lume ipotetică de dincolo, o astfel de mulţumire trebuie să fie cu putinţă şi atunci cînd acelaşi conţinut e lăsat în lumea de dincoace, căreia omul îi aparţine prin gîndirea ce poate fi trăită. Orice ieşire din lume este numai o iluzie, iar principiile care au fost transpuse în afara lumii nu pot explica lumea mai bine decît principiile ce se găsesc înăuntrul ei. Gîndirea ce se înţelege pe sine însăşi nici nu ne invită, însă, la o astfel de ieşire, fiindcă un conţinut de gîndire trebuie să caute numai înăuntrul lumii, nu în afară acesteia, conţinutul percepţiei cu care să formeze o realitate. Chiar obiectele fanteziei sînt conţinuturi care îşi au justificarea lor abia atunci cînd devin reprezentări ce se referă la conţinutul unei percepţii. Prin acest conţinut al percepţiei, ele se integrează realităţii. O noţiune care ar trebui umplută cu un conţinut situat în afara lumii date, este o abstracţie ce nu corespunde cu nici o realitate. Noi nu putem concepe decît *noţiuni* ale realităţii; pentru a găsi această realitate avem nevoie şi de percepere. O fiinţă originară a lumii, al cărui conţinut îl *născocim,* înseamnă pentru o gîndire ce se înţelege pe sine însăşi, o presupunere imposibilă. Monismul nu tăgăduieşte lumea ideilor, ci, dimpotrivă, pentru el o percepţie

căreia îi lipseşte contrapartea conceptuală nu reprezintă realitatea deplină; dar el nu găseşte, în întreg domeniul gîndirii, nimic ce ne-ar putea îndemna să părăsim domeniul de trăire al gîndirii, prin negarea realităţii spirituale şi obiective a acesteia. Monismul consideră ştiinţa care se limitează la descrierea percepţiilor, fără să pătrundă pînă la completările ideale ale acestora, numai o jumătate de ştiinţă. Tot jumătăţi sînt considerate toate noţiunile abstracte care nu-şi găsesc întregirea lor în percepţie şi nu se integrează nicăieri în reţeaua de noţiuni ce cuprinde lumea care poate fi observată. De aceea, el nu admite idei care să se refere la ceva obiectiv, situat dincolo de experienţa noastră, şi care să formeze conţinutul unei metafizici pur ipotetice. Toate ideile de acest fel sînt, pentru monism, abstracţii derivate din lumea experienţei, dar a căror derivare este trecută cu vederea de către autorii lor.

Din punct de vedere monist, ţelurile acţiunii noastre pot fi luate tot atît de puţin dintr-un "dincolo" extra-uman. Ele trebuie să ia naştere, în măsura în care sînt gîndite, din intuiţia omenească. Omul nu face, din finalităţile unei fiinţe originare - obiective şi transcendente - finalităţi proprii, individuale, ci el caută să le realizeze pe ale sale, care îi sînt date de fantezia sa morală. Ideea ce se realizează într-o acţiune, omul o ia din propria sa lume de idei şi o pune la temelia voinţei sale. Prin urmare, în acţiunile sale nu se manifestă un imperativ inoculat din lumea de dincolo în lumea de dincoace, ci intuiţiile omeneşti care aparţin lumii de dincoace. Monismul nu recunoaşte un astfel de cîrmuitor al lumilor, care, în afara propriilor noastre finalităţi, ar fixa acţiunilor noastre şi alte finalităţi şi sensuri. Omul nu găseşte o astfel de temelie originară a existenţei, ale cărei vreri să le poată cerceta, pentru a afla de la ea ţelurile spre care trebuie să tindă cu acţiunile sale. El este trimis înapoi la sine însuşi. El însuşi trebuie să dea un conţinut acţiunii sale. Dacă el caută motivele determinante ale voinţei sale în afara lumii în care trăieşte, caută zadarnic. În caz că a trecut dincolo de satisfacerea pornirilor sale naturale, de care s-a îngrijit natura-mamă, trebuie să caute aceste motive în propria fantezie morală, dacă nu cumva, fiind prea comod, se lasă determinat de fantezia morală a altora; cu alte cuvinte, el trebuie să se abţină de la orice acţiune, sau să se lase determinat în acţiunile sale de motive pe care el însuşi le-a scos

din lumea ideilor ori care i-au fost scoase, din această lume, de altcineva. Dacă a putut părăsi sfera pornirilor senzoriale şi a trecut şi de stadiul în care era numai un executor al celor poruncite de alţii, el va fi determinat numai de sine însuşi. El trebuie să acţioneze dintr-un imbold pe care îl determină el însuşi, şi nimeni altul. Desigur că acest impuls este determinat, în mod ideal, în lumea unitară a propriilor noastre idei; dar, *de facto*, numai omul îl poate coborî din această lume şi numai el îl poate transforma în realitate. Motivul unei transpuneri actuale a unei idei în realitate, prin om, monismul nu-l poate găsi decît în omul însuşi. Pentru ca o idee să devină acţiune, omul trebuie *să vrea*, înainte ca acest lucru să se poată întîmpla. Prin urmare, o astfel de voinţă îşi are temeiul ei numai în om. Omul este atunci ultimul determinant al acţiunii sale. El este liber.

Primul adaos la noua ediţie (1918). În a doua parte a acestei cărţi am încercat să facem dovada că libertatea trebuie găsită în realitatea acţiunii omeneşti. Pentru aceasta era necesar să scoatem, din domeniul total al acţiunii omeneşti, acţiunile care, supuse unei auto-observaţii obiective, ne îngăduie să vorbim despre libertate. Este vorba despre acele acţiuni care ni se prezintă drept realizări ale intuiţiilor ideale. Celelalte acţiuni nu vor fi considerate libere de nici o considerare obiectivă. Dar, observîndu-se pe sine într-un mod obiectiv, omul va găsi că poartă în sine predispoziţiile necesare pentru a progresa pe calea ce duce la intuiţiile etice şi la realizarea lor. Însă *această* observare obiectivă a esenţei etice a omului nu poate să aducă un element determinant în ceea ce priveşte libertatea. Căci, dacă gîndirea intuitivă ar izvorî dintr-o altă realitate, dacă natura acestei gîndiri nu s-ar baza pe sine însăşi, conştienţa libertăţii, ce rezultă din elementul etic, ar fi numai o formaţiune iluzorie. Însă partea a doua a acestei cărţi îşi găseşte temeliile ei fireşti în prima. Ea prezintă gîndirea intuitivă drept activitate spirituală interioară trăită a omului. A înţelege *trăind această* entitate a gîndirii, este acelaşi lucru ca şi cunoaşterea *libertăţii* gîndirii intuitive. Iar dacă se ştie că această gîndire este liberă, atunci ştim şi sfera voinţei, căreia trebuie să-i atribuim libertatea. Pe omul care acţionează îl va socoti *liber* acela care este în stare ca, pe temeiul unei experienţe lăuntrice, să considere gîndirea intuitivă drept

entitate de sine stătătoare. Cel care nu este în stare de acest lucru, acela încă nu va putea găsi o cale incontestabilă care să ducă la acceptarea libertăţii. Experienţa înfăţişată aici găseşte *în conştienţă* gîndirea intuitivă, care nu are realitate numai în conştienţă. Şi, prin aceasta, libertatea devine pentru ea o caracteristică a acţiunilor ce izvorăsc din intuiţiile conştienţei.

Al doilea adaos la noua ediţie (1918). Expunerea din această carte este clădită pe experienţele pur spirituale ale gîndirii intuitive care, prin actul cunoaşterii, situează orice percepţie în sfera realităţii. În această carte n-am vrut să prezentăm mai mult decît poate cuprinde experienţa gîndirii intuitive. Dar trebuia să arătăm şi ce conformaţie a gîndurilor pretinde această gîndire trăită. Şi ea pretinde să nu tăgăduim că, în procesul de cunoaştere, ea este o trăire de sine stătătoare. Pretinde să nu-i contestăm facultatea de a trăi realitatea împreună cu percepţia, în loc să căutăm această realitate în afara acestei trăiri, într-o lume imaginară, faţă de care, activitatea gînditoare a omului ar fi ceva subiectiv.

Am caracterizat astfel acel element din gîndire, prin care omul participă în mod spiritual la realitate. (Şi nimeni n-ar trebui să confunde această conştienţă despre lume, la temelia căreia stă gîndirea trăită, cu un simplu raţionalism.) Dar, pe de altă parte, reiese clar din întreg spiritul în care sînt făcute aceste expuneri, că elementul percepţiei devine o realitate pentru cunoaşterea omului abia din momentul în care este cuprins cu gîndirea. Caracterul de realitate nu poate fi conferit *în afara* gîndirii. Prin urmare, nu ne este îngăduit a ne reprezenta că perceperea senzorială ne-ar garanta singura realitate. Ceea ce ne apare ca percepţie, omul pur şi simplu trebuie să aştepte să întîlnească pe calea vieţii lui. El s-ar putea doar întreba: oare, din punctul de vedere ce rezultă numai din gîndirea trăită în mod intuitiv, este justificat *să aşteptăm* ca, în afara realităţilor sensibile, omul să poată *percepe* şi realităţi spirituale? Da, la aceasta ne putem aştepta. Căci chiar dacă gîndirea trăită intuitiv este, *pe de o parte*, un proces activ ce se desfăşoară în spiritul omului, *pe de altă parte*, ea este, în acelaşi timp, o percepţie spirituală, de care luăm cunoştinţă fără un organ senzorial. Ea este o percepţie în care este activ chiar cel care percepe, şi ea este o activitate pe care cel care o

săvîrşeşte o şi percepe în acelaşi timp. În gîndirea intuitivă, omul este transpus într-o lume spirituală şi ca subiect perceptor. Omul recunoaşte ceea ce îl întîmpină în această lume, ca percepţie, aşa cum îl întîmpină lumea spirituală a propriei sale gîndiri, drept o lume de percepţii spirituale. Faţă de gîndire, *această* lume de percepţii spirituale s-ar găsi în acelaşi raport în care se găseşte, pe de altă parte, şi lumea percepţiilor senzoriale. Lumea percepţiilor spirituale nu poate fi străină celui care pătrunde în ea, fiindcă în gîndirea intuitivă el are deja o trăire ce poartă un caracter pur spiritual. Despre o astfel de lume de percepţii spirituale vorbesc o bună parte a scrierilor pe care le-am publicat după apariţia acestei căiţi. Această "Filosofie a libertăţii" este o fundamentare filosofică a scrierilor mele de mai tîrziu. Căci în această carte am încercat să arăt că trăirea just înţeleasă a gîndirii *este* deja o trăire spirituală. De aceea autorul ei este de părere că cel care poate primi cu toată seriozitatea punctul de vedere înfăţişat în această "Filosofie a libertăţii" nu se va opri în faţa intrării în lumea de percepţii spirituale. Fireşte, din conţinutul acestei cărţi nu se poate deduce - prin concluzii - ceea ce autorul ei a expus în cărţile sale de mai tîrziu. Din înţelegerea vie a gîndirii intuitive, aşa cum am prezentat-o în această carte, va rezulta însă în mod firesc, în continuare, o pătrundere vie în lumea percepţiilor spirituale.

PRIMUL APENDICE

(Adaos la noua ediţie 1918)

Obiecţiile ce mi s-au adus din partea filosofilor îndată după apariţia acestei cărţi, mă determină să adaug acestei noi ediţii o scurtă lămurire. Îmi dau foarte bine seama că există cititori care au interes pentru conţinutul acestei cărţi, dar care vor considera cele de mai jos ca o urzeală conceptuală abstractă, inutilă şi străină. Ei pot lăsa necitită această scurtă expunere. Căci numai în consideraţiile întreprinse de filosofi se ivesc probleme care îşi au originea mai mult în anumite prejudecăţi ale gînditorilor decît în însuşi mersul natural al fiecărei gîndiri omeneşti. Ceea ce se tratează, de altfel, în

această carte, mi se pare a fi o problemă care priveşte pe *fiecare* om care caută să se clarifice referitor la fiinţa omului şi la raportul acesteia faţă de lume. Ceea ce urmează, însă, este mai mult o problemă despre care anumiţi filosofi pretind că trebuie să se vorbească, atunci cînd se tratează lucruri ca acelea pe care le-am prezentat în această carte, fiindcă aceşti filosofi şi-au creat, prin felul lor de a vedea lucrurile, greutăţi care nu există în mod general. Dacă nu ţii deloc seama de astfel de probleme, anumite personalităţi te învinovăţesc numaidecît de diletantism şi alte lucruri asemănătoare. Ele cred că autorul unor expuneri ca cea din această carte nu ar fi dezbătut niciodată şi probleme despre care nu a vorbit în această lucrare.

Problema la care mă gîndesc este următoarea: există gînditori care sînt de părere că am avea de luptat cu mari greutăţi, dacă am vrea să înţelegem cum viaţa sufletească a unui alt om poate acţiona asupra propriei noastre vieţi sufleteşti (a observatorului). Ei spun: lumea mea conştientă se găseşte în mine; tot aşa, lumea conştientă a altuia se găseşte în el. Eu nu pot privi în lumea conştienţei unui alt om. Cum ajung să ştiu că eu mă găsesc într-o lume comună cu el? Concepţia care susţine că, plecînd de la lumea conştientă, putem trage concluzii în ceea ce priveşte o lume inconştientă, care nu poate deveni niciodată conştientă, încearcă să rezolve aceasta dificultate în felul următor. Ea spune: lumea pe care o am în conştienţa mea este reprezentarea, în mine, a unei lumi reale pe care conştienţa mea nu o poate atinge. În aceasta din urmă se găsesc cauzele necunoscute mie, ale lumii mele conştiente. În această lume se găseşte şi fiinţa mea reală, despre care nu am în conştienţa mea decît tot un reprezentant. În ea se găseşte, însă, şi fiinţa celorlalţi oameni. Dar ceea ce se manifestă în conştienţa celorlalţi oameni îşi are, în fiinţa lor, drept corespondent, o realitate independentă de această conştienţă. Această realitate acţionează - într-un domeniu care nu poate deveni conştient - asupra fiinţei mele, principial inconştientă, şi, prin aceasta, în conştienţa mea se creează o reprezentanţă pentru ceea ce există într-o conştienţă cu totul independentă de trăirea mea conştientă. Vedem astfel că lumii pe care o pot cuprinde cu conştienţa mea, această concepţie îi adaugă o lume concepută în mod ipotetic şi inaccesibilă

experienţei, fiindcă altfel ea s-ar vedea constrînsă să afirme că întreaga lume exterioară pe care cred a o avea înaintea mea nu este decît lumea conştienţei mele, de unde ar rezulta absurditatea - solipsistă - că şi celelalte persoane există numai în conştienta mea.

Această problemă, creată de anumiţi reprezentanţi mai noi ai teoriei cunoaşterii, poate fi lămurită numai dacă încercăm să privim lucrurile din punctul de vedere al observaţiei spirituale, adoptat în expunerea din această carte. Ce am înaintea mea înainte de toate, cînd mă găsesc în faţa unei alte persoane? Eu privesc ceea ce îmi este dat în primul rînd. Este înfăţişarea senzorială a corporalităţii celeilalte persoane, care îmi este dată ca percepţie; apoi - percepţia auditivă a ceea ce spune această persoană etc. Eu nu privesc numai pierdut la toate acestea, ci activitatea mea gînditoare este pusă în mişcare. Situîndu-mă ca fiinţă gînditoare în faţa unei alte persoane, percepţiile capătă pentru mine, aşa-zicînd, o transparenţă sufletească. Prin cuprinderea gînditoare a percepţiei mele, mă văd obligat să-mi spun că ea nu este deloc ceea ce apare simţurilor exterioare. Apariţia sensibilă îmi revelează - în ceea ce este ea în mod direct - un alt element, care este indirect. Situarea ei în faţa mea înseamnă totodată stingerea ei ca simplă apariţie sensibilă. Dar ceea ce îmi revelează ea, în această stingere, mă constrînge, ca fiinţă gînditoare, să-mi sting gîndirea pe timpul acţiunii sale şi mă obligă să pun în locul gîndirii mele gîndirea *ei*. Dar pe această gîndire *a ei* o cuprind în gîndirea mea drept trăire, ca pe propria mea gîndire. Eu am perceput cu adevărat gîndirea celuilalt. Căci percepţia directă care se stinge ca apariţie sensibilă este cuprinsă de gîndirea mea, şi acesta este un proces ce se desfăşoară, cu desăvîrşire, *în* conştienţa mea, un proces care constă din faptul că locul gîndirii mele este preluat de cealaltă gîndire. Prin stingerea apariţiei sensibile, separarea dintre cele două sfere de conştienţă încetează în mod real. Acest lucru se reprezintă în conştienţa mea prin aceea că, de îndată ce în mine trăieşte conţinutul de conştientă al unei alte persoane, eu îmi trăiesc tot atît de puţin propria mea conştienţă, pe cît de puţin îmi trăiesc această conştienţă în somnul fără vise. Aşa după cum în somnul fără vise se stinge conştienţa mea diurnă, tot aşa în actul de percepere al conţinutului unei conştienţe străine se stinge propria mea

conştienţă. Iluzia că lucrurile nu ar sta astfel provine, în primul rînd, din aceea că în actul perceperii unei alte persoane, locul eliberat prin stingerea propriului nostru conţinut de conştienţă nu-l ocupă, ca în somn, inconştienţa, ci celălalt conţinut de conştienţă şi, în al doilea rînd, din aceea că stările de alternanţă dintre stingerea şi reaprinderea conştienţei mele de sine se succed prea repede pentru a fi observate în mod obişnuit. Problema de care ne ocupăm aici nu se rezolvă prin construcţii artificiale de noţiuni, care, pornind din sfera conştientului, trag concluzii asupra unor lucruri de care nu putem deveni conştienţi niciodată, ci prin adevărata trăire a celor ce rezultă din unirea dintre gîndire şi percepţie. Aşa se petrec lucrurile în cazul foarte multor probleme pe care le întîlnim în literatura filosofică. Gînditorii trebuie să găsească drumul spre o observaţie corespunzătoare spirituală şi nepărtinitoare; în loc de asta ei clădesc în faţa realităţii o construcţie artificială de noţiuni.

Într-un studiu al lui Eduard von Hartmann - "Ultimele probleme ale teoriei cunoaşterii şi ale metafizicii" (publicat în "Revista de filosofie şi critică filosofică", vol. 108) - lucrarea mea "Filosofia libertăţii" este pusă în rîndul lucrărilor filosofice care vor să adopte punctul de vedere al unui "monism bazat pe principiul teoriei cunoaşterii". Dar Eduard von Hartmann respinge un asemenea punct de vedere ca fiind imposibil. La temelia acestei respingeri stau următoarele. Potrivit convingerilor exprimate în amintitul studiu, teoria cunoaşterii poate admite numai trei puncte de vedere. Sau rămînem la punctul de vedere naiv, care ia fenomenele percepute drept lucruri reale în afara conştienţei omeneşti. În acest caz omul se lipseşte de cunoaşterea critică. Nu-şi dă seama cum conţinutul conştienţei sale constituie, în fond, interiorul propriei sale conştienţe. Nu înţelege că nu avem de-a face cu o "masă în sine", ci numai cu un obiect al propriei sale conştienţe. Cel care rămîne la acest punct de vedere sau care, prin anumite raţionamente, se întoarce la el, este un realist naiv. Acest punct de vedere este inadmisibil, căci el trece cu vederea că în conştienţă se găsesc numai propriile sale obiecte de conştienţă. Sau îşi dă seama de această stare de fapt şi o recunoaşte pe de-a-ntregul. În acest caz, omul devine un idealist transcedental. Dar atunci, omul ar trebui să nu admită că în conştienţa omenească ar putea pătrunde vreodată ceva din

"lucrul în sine". Dacă am fi, însă, îndeajuns de consecvenţi, prin aceasta nu ne-am putea sustrage iluzionismului absolut. Căci, în acest caz, lumea se transformă într-o simplă sumă de obiecte ale conştienţei, şi anume, într-o sumă de obiecte ale propriei noastre conştienţe. Dar atunci omul se găseşte constrîns - în mod absurd - a-şi reprezenta şi pe ceilalţi oameni ca existînd numai în propria conştienţă. Alt punct de vedere posibil ar fi numai cel de-al treilea - al realismului transcedental. Acesta admite existenţa "lucrurilor în sine", dar susţine că această conştienţă omenească nu poate avea, în nici un caz, trăirea directă a acestor lucruri în sine. Ele acţionează de dincolo de conştienţa omenească şi fac, pe o cale de care omul nu este niciodată conştient, ca în această conştienţă să apară obiectele conştienţei. La aceste "lucruri în sine" putem ajunge prin deducţii, pornind de la conţinutul pe care îl trăim în conştienţă, dar care nu este decît un conţinut pur reprezentat. Eduard von Hartmann afirmă, în amintitul studiu, că un "monism bazat pe principiile unei teorii a cunoaşterii" - aşa numeşte el punctul meu de vedere - ar trebui de fapt să se declare adeptul unuia din cele trei puncte de vedere şi că, dacă nu face acest lucru, este numai pentru că acest monism nu trage concluziile reale ale premizelor sale. Iar apoi, în acelaşi articol, se spune: "Dacă vrem să aflăm cărui punct de vedere îi aparţine un filosof care îşi bazează monismul său pe teoria cunoaşterii, ajunge să-i punem doar cîteva întrebări şi să-l obligăm să răspundă la ele. Căci nici unul dintre aceşti monişti nu se va exprima de bună voie asupra acestor puncte, şi ei vor căuta, pe orice cale, să evite a da răspuns unor întrebări, fiindcă fiecare răspuns obligă pe un asemenea filosof a se declara pentru unul din aceste puncte de vedere. Aceste întrebări sînt următoarele: 1. Sînt obiectele, în ceea ce priveşte constituţia lor, *continui* sau *intermitente*? Dacă răspunsul sună: "sînt continui" - atunci avem de-a face cu o formă oarecare a realismului naiv. Dacă acest răspuns sună: "sînt intermitente" - avem de-a face cu realismul transcedental. Dar dacă răspunsul sună: "obiectele sînt pe de o parte (ca şi conţinut al conştienţei absolute, sau ca reprezentări inconştiente, sau ca posibilităţi de percepere) continui, iar pe de altă parte (ca şi conţinut al conştienţei limitate) intermitente" - este evident că avem de-a face cu realismul transcendental. 2. Cînd trei persoane stau la masă,

cîte exemplare ale mesei avem înaintea noastră? Cel ce răspunde: "unul" - este realist naiv; cel care răspunde: "trei" - este idealist transcendental; cel care răspunde însă: "patru" - acela este realist transcendental. Natural, aici se pleacă de la premiza că masa ar trebui să o concepem ca lucru în sine, iar celelalte trei ar trebui concepute, sub denumirea comună de "exemplare ale mesei", ca obiecte de percepţie în cele trei conştienţe. Celui căruia i se pare că aceasta ar însemna o libertate prea mare, acela, în loc de "patru", va trebui să răspundă "unul sau trei". 3. Cînd într-o cameră se găsesc două persoane, *cîte exemplare ale acestor persoane* sînt prezente? Cel care răspunde: "două" - este realist naiv; cel care răspunde: "patru (şi anume în fiecare din cele două conştienţe, un eu şi o altă persoană)" - acela este idealist transcendental; cel care răspunde, însă, "şase (şi anume două persoane ca lucru în sine şi patru obiecte de reprezentare a persoanelor în cele două conştienţe)" - acela este realist transcendental. Cel care ar vrea să arate că teoria monistă a cunoaşterii este ceva diferit de aceste trei puncte de vedere, ar trebui să dea un alt răspuns la fiecare din aceste trei întrebări; nu-mi închipui însă cum ar putea da acest răspuns. Răspunsul "Filosofiei libertăţii" este: 1. Cel care sesizează din lucruri numai percepţia şi pe aceasta o ia drept realitate, este realist naiv; el nu-şi dă seama că, propriu-zis, *aceste percepţii* pot fi considerate ca existente numai atîta timp cît îşi ţine privirea îndreptată asupra lucrurilor, prin urmare că el ar trebui să-şi închipuie ca intermitent ceea ce îi stă înainte. Dar de îndată ce se lămureşte asupra faptului că realitatea este prezentă numai în percepţiile străbătute de gîndire, el îşi dă seama că percepţiile care ni se prezintă ca *intermitente*, dacă sînt străbătute de realitatea elaborată în gîndire, ni se revelează ca fiind continui. Aşadar, continuu trebuie considerat acel conţinut al percepţiei care este străbătut de gîndirea trăită, iar ceea ce este doar perceput din acest conţinut - ar trebui considerat ca intermitent. 2. Cînd trei persoane stau la o masă, cîte exemplare ale mesei sînt prezente? Este prezentă numai *o singură* masă; dar *cîtă vreme* aceste trei persoane vor să rămînă la percepţiile lor, ele ar trebui să-şi zică: *aceste* imagini de percepţie nu sînt deloc o realitate. Dar de îndată ce trec la masa, pe care o cuprind în gîndirea lor, li se revelează realitatea *unică* a mesei; ei se

găsesc uniţi, cu cele trei conţinuturi de conştientă, în această realitate. 3. Cînd într-o cameră se găsesc două persoane, cîte exemplare ale acestor persoane sînt prezente? Desigur nu sînt prezente şase exemplare - nici chiar în sensul realiştilor transcedentali -, ci numai două. Numai că, la început, fiecare persoană are, atît despre ea însăşi, cît şi despre cealaltă, numai imaginea ireală a percepţiei. Din aceste *imagini* sînt prezente patru, la a căror prezenţă în activităţile gînditoare ale celor două persoane se petrece sesizarea realităţii. În această activitate gînditoare fiecare din aceste două persoane îşi depăşeşte sfera conştienţei; în fiecare se trezeşte sfera de conştienţă a celeilalte persoane şi aceea a propriei sale persoane. În momentele acestei treziri, persoanele se găsesc tot atît de puţin închise în propria lor conştienţă ca şi în somn. Numai că, în momentele următoare, conştienţa despre această trezire reapare în cealaltă persoană, aşa încît, conştienţa fiecărei persoane se cuprinde, în experienţa gînditoare, pe sine însăşi şi pe cealaltă persoană. Eu ştiu că realistul transcendental consideră acest lucru ca o revenire la realismul naiv. Dar am arătat deja, chiar în această scriere, că pentru gîndirea trăită, realismul naiv îşi păstrează valabilitatea sa. Realistul transcedental nu stăruie, în procesul de cunoaştere, asupra faptelor; el se izolează de aceste fapte prin aceea că se pierde în desişul unei urzeli de gînduri. Monismul înfăţişat în "Filosofia libertăţii" nici n-ar trebui numit "teorie monistă a cunoaşterii", ci, dacă vrem o poreclă, i se poate spune monism al gîndirii. Toate acestea au fost nesocotite de Eduard von Hartmann. El nu a prins specificul celor expuse în "Filosofia libertăţii", ci afirmă că aş fi încercat a uni panlogismul universalist al lui *Hegel* cu fenomenalismul individualist al lui *Hume* (observaţia din Revista de Filosofie, vol. 108), pe cînd "Filosofia libertăţii" ca atare nu are, de fapt, absolut nimic de-a face cu aceste două puncte de vedere, despre care se pretinde că ea ar vrea să le împace. (Acesta este şi motivul pentru care n-am găsit necesar a intra în explicaţii cu "teoria monistă a cunoaşterii" a lui Johannes Rehmke. Punctul de vedere al "Filosofiei libertăţii" este cu totul altul decît ceea ce Ed.v.Hartmann şi alţii numesc "teoria monistă a cunoaşterii".)

AL DOILEA APENDICE

Aici vom reda, în esenţă, ceea ce am spus într-un fel de "prefaţă" la prima ediţie a acestei cărţi. Fiindcă aceste gînduri se referă mai mult la dispoziţia de gîndire, din care am scris această carte cu douăzeci şi cinci de ani în urmă, decît la însuşi conţinutul ei, le pun de această dată aici doar ca "*apendice*". N-aş vrea să le las cu totul la o parte, fiindcă există părerea că scrierile mele de ştiinţă spirituală, apărute mai tîrziu, m-ar obliga să suprim ceva din scrierile mele anterioare.

În epoca noastră, *adevărul* poate fi găsit numai în adîncurile fiinţei omeneşti.[1] Dintre cele două căi de care ne vorbea Schiller

> "*Adevărul* îl căutăm amîndoi, tu afară în viaţă, eu înăuntru
> În inimă, şi, astfel, desigur, că îl va găsi fiecare.
> Dacă ochiul este sănătos, el va întîlni în afară pe Creator;
> Dacă inima este sănătoasă, atunci desigur în interior se va oglindi lumea"

omul din prezent se va folosi mai ales de a doua. Un adevăr care ne vine din afară poartă întotdeauna pecetea nesiguranţei. Noi sîntem dispuşi să credem numai în adevărul care apare în interiorul fiecăruia dintre noi.

Numai adevărul ne poate aduce siguranţă în dezvoltarea forţelor noastre individuale. Cel care este chinuit de îndoieli are forţele paralizate. Într-o lume pe care o găseşte enigmatică, el nu poate afla nici o ţintă pentru munca sa de creaţie.

Nu vrem numai să *credem*; vrem să *ştim*. Credinţa pretinde recunoaşterea unor adevăruri pe care nu le cunoaştem în întregime. Dar fiinţa noastră individuală se împotriveşte la tot

---

[1] Aici am suprimat numai chiar primele fraze din introducerea primei ediţii, care mi s-au părut astăzi a fi fără nici o importanţă. Dar ceea ce s-a spus în restul acestei introduceri, găsesc că este necesar a se spune şi în prezent, cu toată mentalitatea oamenilor de ştiinţe ale naturii din ziua de astăzi, ba am putea spune că acest lucru este necesar tocmai datorită acestei mentalităţi.

ceea ce nu cunoaştem în întregime, fiindcă ea vrea să trăiască totul în interiorul său cel mai adînc. Pe noi numai *ştiinţa* ne mulţumeşte, pentru că ea nu se supune normelor exterioare, ci izvorăşte din viaţa lăuntrică a personalităţii.

Şi nu vrem nici o asemenea ştiinţă care s-a modelat, o dată pentru totdeauna, după regulile încremenite ale didacticii, şi s-a păstrat într-un compendiu valabil pentru toate timpurile. Fiecare dintre noi se simte îndreptăţit a lua ca punct de plecare experienţele sale imediate, trăirile sale directe pentru ca, de aici, să se ridice la cunoaşterea întregului univers. Noi tindem, fiecare în felul său, spre ştiinţa sigură.

Doctrinele noastre ştiinţifice nu mai trebuie să aibă o astfel de conformaţie, încît să trezească sentimentul că acceptarea lor ar fi problema unei constrîngeri necondiţionate. Nici unul dintre noi n-ar mai putea da unei lucrări ştiinţifice titlul pe care îl dăduse altădată *Fichte*: "Lămuriri clare ca lumina soarelui, pentru marele public, asupra esenţei propriu-zise a celei mai noi filosofii. *O încercare de a-i constrînge pe cititori la înţelegere*." Astăzi nimeni nu trebuie *constrîns* la înţelegere. De la cel care nu se simte impulsionat spre o concepţie de o necesitate deosebită şi individuală, de la acela nu pretindem nici acceptare şi nici adeziune. Astăzi, nici pe nevîrstnici, nici pe copii, nu vrem să-i îndopăm cu cunoştinţe, ci încercăm a le dezvolta facultăţile pentru ca să nu mai fim nevoiţi a-i *constrînge* la înţelegere, ci ca ei să *voiască* a înţelege.

Eu nu mă dăruiesc nici unei iluzii în ceea ce priveşte această caracteristică a epocii mele. Ştiu în cît de mare măsură viaţa se desfăşoară după anumite tipare, lipsite de individualitate. Dar ştiu tot atît de bine că mulţi dintre contemporanii mei încearcă să-şi orînduiască viaţa în sensul pe care l-am arătat aici. Lor aş vrea să le dedic această scriere. Ea nu va vorbi despre "singura cale posibilă" ce duce la adevăr, ci va *relata* despre acea cale pe care a mers un om căruia adevărul îi este un lucru de mare preţ.

Această scriere ne conduce mai întîi în domenii mai abstracte, în care gîndurile trebuie să îmbrace contururi precise, pentru a putea ajunge la puncte sigure. Dar, din domeniul noţiunilor aride, cititorul va fi călăuzit şi în viaţa concretă. Sînt cu totul de părere că, dacă vrea să trăiască existenţa sub toate aspectele ei, omul trebuie să se ridice şi în

domeniul eteric al noţiunilor. Cel care se poate bucura de viaţă numai cu simţurile, nu cunoaşte deliciile ei. Învăţaţii orientali lăsau pe discipoli să ducă, ani de-a rîndul, o viaţă de renunţări şi asceză, înainte de a le fi împărtăşit ceea ce ştiau ei înşişi. Occidentul nu mai pretinde, pentru a conferi cuiva ştiinţa, nici exerciţii de smerenie şi nici ascetism. Dar, în schimb, cere ca omul să aibă bunăvoinţa de a se sustrage, pentru un timp scurt, impresiilor directe ale vieţii şi să intre în lumea gîndurilor pure.

Domeniile vieţii sînt numeroase. Pentru fiecare domeniu se dezvoltă o ştiinţă aparte. Dar viaţa însăşi este o unitate şi cu cît ştiinţele se străduiesc mai mult să aprofundeze domeniile particulare ale vieţii, cu atît mai mult se îndepărtează de înţelegerea unităţii vii a universului. Trebuie să existe o ştiinţă care caută, în ştiinţele speciale, elementele pentru a conduce pe om din nou spre plenitudinea vieţii. Cercetătorii specializaţi ai ştiinţelor vor să dobîndească, prin cunoştinţele lor, o conştienţă despre lume şi despre fenomenele din ea; în această scriere am urmărit un ţel filosofic: ştiinţa trebuie să devină ea însăşi organică şi vie. Ştiinţele speciale sînt trepte premergătoare ale ştiinţei spre care se tinde aici. O situaţie asemănătoare domneşte în arte. Compozitorul lucrează pe temeiul ştiinţei compunerii. Aceasta din urmă este o totalitate de cunoştinţe, a căror însuşire este o condiţie necesară pentru a compune. În compoziţii, legile ştiinţei compunerii sînt puse în slujba vieţii, în slujba realităţii faptice. Exact în acelaşi sens filosofia o este artă. Toţi filosofii adevăraţi erau *artişti ai noţiunilor*. Pentru ei, ideile oamenilor erau material de artă, iar metodele ştiinţifice erau tehnica artistică. Prin aceasta, gîndirea abstractă dobîndeşte viaţă individuală, concretă. Ideile devin forţe de viaţă. Atunci nu avem numai o ştiinţă despre lucruri, ci ştiinţa devine un organism real, un organism stăpîn pe sine însuşi. Conştienţa noastră activă, reală, s-a ridicat deasupra unei simple primiri pasive a adevărurilor.

Cum se comportă filosofia ca artă faţă de *libertatea* omului, ce este această libertate, şi dacă am ajuns să ne împărtăşim din ea, sau putem ajunge la acest lucru - iată problema fundamentală a scrierii mele. Toate celelalte expuneri ştiinţifice au fost făcute numai pentru ca, în cele din urmă, să aruncăm şi mai multă lumină asupra unei probleme care, după părerea mea, prezintă cea mai mare importanţă pentru om. În aceste

pagini vrem să dăm o "*filosofie a libertăţii*".

Toată ştiinţa n-ar fi decît satisfacerea unei trîndave curiozităţi, dacă ea n-ar tinde spre mărirea *valorii existenţei personalităţii omeneşti*. Ştiinţele primesc adevărata lor valoare abia atunci cînd sînt în stare să prezinte importanţa umană a rezultatelor lor. Scopul final al individului nu poate fi înnobilarea unei singure facultăţi sufleteşti, ci dezvoltarea tuturor aptitudinilor ce sălăşluiesc latent în el. Cunoaşterea are valoare numai prin aceea că ea contribuie la dezvoltarea *multilaterală* a întregii naturi omeneşti.

De aceea, această scriere nu concepe raporturile dintre ştiinţă şi viaţă în sensul că omul trebuie să-şi pună forţele în slujba ideii şi să se plece în faţa ei, ci în sensul că ia în stăpînire lumea ideilor, pentru a le folosi la realizarea ţelurilor sale *omeneşti*, care depăşesc pe cele pur ştiinţifice.

Ideea trebuie trăită; *altfel*, cădem sub sclavia ei.